

KU LEUVEN
FACULTEIT THEOLOGIE EN RELIGIEWETENSCHAPPEN



KATHAREN EN HET VIERDE EVANGELIE
GEBRUIK EN BETEKENIS VAN HET JOHANNESEVANGELIE IN KATHAARSE
THEOLOGISCHE EN RITUELE TEKSTEN

Promotor
Prof. Dr. Gilbert VAN BELLE
Copromotor
Prof. Dr. Russell FRIEDMAN

Masterproef tot verkrijging van
de graad van Master in de
godgeleerdheid en de
godsdienstwetenschappen

door

Mieke (Maria) FELIX

2013

Mieke FELIX

Masterproef tot verkrijging van de graad van Master in de godgeleerdheid en de godsdienstwetenschappen

KATHAREN EN HET VIERDE EVANGELIE

Gebruik en betekenis van het Johannesevangelie in kathaarse theologische en rituele teksten

[examenperiode: augustus 2013]

Promotor: Prof. Dr. Gilbert Van Belle

Copromotor: Prof. Dr. Russell Friedman

SAMENVATTING

In deze verhandeling bouw ik verder op een aantal gegevens die ik in mijn bachelorscriptie heb verwerkt. Ik ging daar ondermeer in op het belang van het evangelie van Johannes en de exegetische ervan voor het kathaarse ideeëngoed. Het is niet zo dat kathaarse theologen exclusief putten uit het Johannesevangelie, zoals men vroeger vaak dacht. Verwijzingen naar het evangelie volgens Mattheüs en naar het *Corpus Paulinum* komen zelfs vaker voor. Wel zijn er aanwijzingen dat bepaalde delen van het vierde evangelie en de exegetische duiding ervan cruciaal zijn voor hun religieuze en filosofische overtuigingen. In mijn masterthesis spits ik mij toe op de belangrijkste twee hiervan: de *proloog* (Joh 1,1-17) en de zogenaamde *broodrede* (Joh 6,26-59). Hierbij gaat het eigenlijk vooral om twee woorden: het *nihil* uit Joh. 1,3 en de bede in het onzevader om het *panem supersubstantialem* - zoals Hieronymus het enigmatische woord *epiousion* vertaald heeft in de versie van Mattheüs (Mt 6,11). Om dit woord te duiden, wordt, ook buiten het katharisme, vaak gebruik gemaakt van de hierboven genoemde broodrede. Deze teksten blijken allebei een band te hebben met het enige kathaarse sacrament, het consolamentum, een doopsel door handoplegging.

Door de ontdekking van drie authentiek kathaarse geschriften die rituele, liturgische teksten bevatten, kennen we bovendien zeer goed het verloop van dit sacrament en de exegetische onderbouw ervan. Mijn werkstuk is onderverdeeld in twee grote delen. In elk ervan ga ik in de op de betekenis van een woord.

I. Nihil. Buiten het Woord om kan niets bestaan. Maar voor katharen wordt dit “niets” gelijkgesteld met de materiële schepping, zoals blijkt uit heel wat getuigenissen van tegenstanders en van katharen zelf voor de rechtbank van de inquisitie. Het kathaarse traktaat *Liber de duobus principiis* koppelt hier de gedachte aan dat het ware Zijn goed en eeuwigdurend is. Dat alleen is *substantia*. Het vergankelijke behoort daar niet toe, evenmin als het kwaad. In dit eerste deel ga ik, na een overzicht van een aantal citaten uit apologetische geschriften en verklaringen voor de inquisitie-rechtbanken, vooral in op de bewijsvoering die de auteur van het *Liber de duobus principiis* tentoonspreidt.

II. Panem supersubstantialem. Hier benadrukken katharen dat dit brood het Woord van God is, in de betekenis van christelijke leer en ethische boodschap. Met deze bede vragen wij bovendien, zo betoogt de auteur van het *Glosa Pater* uit het *recueil de Dublin*, om het allerhoogste van het Zijn: de liefde. Ik heb ook een dossier toegevoegd waarin ik bestudeer hoe belangrijke theologen en kerkvaders de uitdrukking “panis supersubstantialis” begrijpen. Uit dit overzicht kan besloten worden dat er in de loop der tijden een betekenisverschuiving plaatsgrijpt. Waar vroege auteurs vooral de nadruk leggen op het belang van het spirituele brood, ook en vooral in de betekenis van het “woord van God”, gaat het volgens de exegeten uit de hoge middeleeuwen vooral om het materiële brood (*panem quotidianum*, Lc 11,3), terwijl de betekenis van het *panem supersubstantialem* verengt tot die van “eucharistisch brood”.

Toch blijkt dat in beide gevallen katharen hun overtuigingen delen met belangrijke figuren uit de kerkgeschiedenis. Er zijn gelijkaardige ideeën terug te vinden bij onder meer Origenes, Augustinus, Boëthius, Abélard. Mogen we concluderen dat katharen ondubbelzinnige erfgenamen zijn van het christelijk neoplatonisme – en dit op een ogenblik dat het nieuwe wetenschappelijke denken zich meer en meer begint te richten op het werk van Aristoteles?

WOORD VOORAF

Het is een droom die werkelijkheid wordt: een eigen werkstuk over het geloof en het wereldbeeld van de middeleeuwse katharen kunnen voorleggen. Velen hebben, vaak zonder het zelf te weten, mij gesteund tijdens de lange tocht. De specialisten van het, helaas ter ziele gegane, *Centre des Études cathares / Centre René Nelli*, die ik mocht ontmoeten tijdens colloquia en op studiedagen. De vrienden van *Studiecentrum Als Catars*, wier publicaties en vertalingen een onschatbare hulp waren. En daarbij aansluitend: de onvergeloofbare website van Marc Bogaerts waar, met één druk op de knop, zoveel op terug te vinden is.

En er zijn de vele andere vrienden, die mij vaak met een glimlach vragen: en, hoe gaat het met de katharen?

Een bijzonder woord van erkentelijkheid wil ik richten naar Prof. em. Dr. Theo Venckeleer, niet alleen omdat hij nu meer dan 50 jaar geleden die voor het onderzoek naar het katarisme zo belangrijke ontdekking heeft gedaan, maar ook – en niet in het minst – voor het vertrouwen (en de vele boeken!) die hij mij heeft geschonken.

Voor hun vertrouwen dank ik ook mijn beide promotoren: Prof. Dr. Gilbert Van Belle en Prof. Dr. Russell Friedman. En natuurlijk voor hun ondersteuning, voor hun pertinente opmerkingen, voor hun leessuggesties. Voor hun begrip en hun geduld. En zoveel meer. Zonder hen had ik dit niet overleefd. Dank.

Mieke Felix

INHOUDSTAFEL

I. ET SINE IPSO FACTUM EST NIHIL

1. Het Woord en de schepping ————— p. 7
1.1. Van in het begin
1.2. Licht en duister
1.3. De plaats van een punt
2. Het kathaarse *nihil* ————— p. 11
2.1. *De fide catholica* van Alain de Lille (1190-1202)
2.2. *De heresi catharorum* (1200-1214)
2.3. *Hystoria Albigensis* van Pierre des Vaux de Cernay (1213-1220)
2.4. *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum* (ca. 1210?)
2.5. *Liber Antiheresis* (1190-1194) & *Liber contra manicheos* (1222-1223)
2.6. Getuigenis tegen Pièrre Garsia van Toulouse voor inquisiteur Bernart de Caux (1247)
2.7. *Liber de duobus principiis* naar Giovanni de Lugio (ca 1250)
2.8. *Summa de Catharis* van Raynerius Sacconi (1250)
2.9. Getuigenis van Arnaut Teisseire voor inquisiteur Jacques Fournier (vòòr 1325)
3. *Essentia & Substantia* in het *Liber de duobus principiis* ————— p. 21
3.1 *De creatione*
3.2. *De signis universalibus*

II. PANEM SUPERSUBSTANTIALEM DA NOBIS HODIE

1. Het Brood dat Leven geeft ————— p. 26
1.1. Een taal van tekens?
1.2. Brood uit de hemel
1.3. Vlees en bloed
1.4. Brood voor vandaag
2. Het onvertaalbare woord ————— p. 32
2.1. *De traditio orationis dominicae*
2.2. *Supersubstantialem & quotidianum* in de *Vulgata*
2.3. De betekenis van *epiousion*.
3. Naar een ketterse betekenis? ————— p. 35
4. De kathaarse commentaren op het onzevader ————— p. 36
5.1. *Traditio Orationis Sancte* (rituel latin – Firenze – ca. 1250)
5.2. *Glosa Pater* (recueil de Dublin – 14de eeuw?)
5. *Substantia* in het *Glosa Pater* van Dublin. ————— p. 43
- Besluit ————— p. 45

- Bijlage** DOSSIER: “Een overzicht van de betekenisverschuiving door de eeuwen heen bij de vertaling en interpretatie van de term *epiousios*” ————— p. 48

INLEIDING

In mijn bachelorscriptie heb ik een korte *status quaestionis* bezorgd betreffende de verschillende episodes in het moderne onderzoek naar de aard van het middeleeuwse katarisme. De laatste fase in deze evolutie is de hypothese van de “Les catharismes”, zo genoemd naar de titel van het proefschrift van Pilar Jimenez-Sanchez. Anderen spreken over “les dissidences du type cathare”. In beide gevallen hanteert men bewust een meervoud. Dit meervoud heeft als bedoeling duidelijk te maken dat de verschillende kathaarse kerkgemeenschappen waarover in de bronnen sprake is, zo divers waren qua geloofsovertuigingen en onder elkaar zoveel conflicten van ideologische aard hadden, dat men onmogelijk van één “kathaarse kerk” kan spreken. Het zou eerder gaan om een disparate verzameling van dissidente groeperingen, die in het kielzog van de Gregoriaanse hervorming, elk op hun eigen manier, het christendom op een nieuwe authentieke wijze probeerden te beleven. Deze groepen zouden bovendien allemaal enkel in de West-Europese cultuur hun wortels hebben. Banden met het Oost-Europese bogomilisme worden door heel wat hedendaagse onderzoekers geminimaliseerd of zelfs ontkend.

Het is niet mijn bedoeling in wat hierna volgt deze hypothese te proberen te ontcrachten. Het staat buiten kijf dat die verschillen in overtuiging er waren en dat de Gregoriaanse hervorming een rol heeft gespeeld in het ontstaan van een aantal ketterse groeperingen, al dan niet van het “kathaarse type”. Wat men echter niet mag vergeten is dat hét criterium om een kathaarse kerkgemeenschap te onderscheiden van andere groepen, het specifieke sacrament is waardoor zij neofieten in hun rangen aanvaardden. Dit sacrament, een dooprutueel door handoplegging, wordt in de meeste bronnen het *spirituele doopsel* of het *consolamentum* genoemd. In meerdere teksten vinden we beschrijvingen terug van de manier waarop dit sacrament toegediend werd. Het betreft hier zowel getuigenissen van tegenstanders als van personen die als “sympathisanten van de ketterij” voor de rechtbanken van de inquisitie dienden te verschijnen. Bovendien zijn we ook in het bezit van een aantal authentiek-kathaarse teksten die het verloop van dit sacrament beschrijven. We merken dat hier telkens sprake is van het Onzevader, zoals aangehaald in het evangelie volgens Mattheüs (Mt 6,9-13) en van de proloog uit het evangelie volgens Johannes (Joh 1,1-17). Het Onzevader werd in het eerste deel van het ritueel “geschonken” aan de dopeling. Deze overdracht ging gepaard met een homilie waarin exegetisch commentaar werd geleverd op het gebed. Twee van dergelijke commentaren zijn tot de dag van vandaag bewaard. Opvallend is dat er hier in de vierde bede geen sprake is van het “dagelijks brood” maar van het *panem supersubstantialem*, term die buiten elke verdenking zou moeten staan, daar hij voorkomt in de Vulgaat. Katharen behoren nochtans tot de weinige groepen die het gebed op die manier bidden. Hun duiding ervan, op basis van een exegese van de broodrede, is op zich nochtans evenmin gewaagd te noemen. Maar bij hen leidt dit commentaar tot andere besluiten dan bij hun katholieke tijdgenoten.

Van de proloog uit datzelfde evangelie, waarvan wij weten dat hij volledig werd voorgelezen aan het einde van de plechtigheid van het eigenlijke sacrament, vinden we echter geen enkel exegetisch commentaar terug. Toch weten we dat ook deze tekst anders dan gebruikelijk werd begrepen. Veel heeft te maken met de alternatieve interpunctie in Joh 1,3-4 die de kathaarse theologen voorstaan. We vinden sporen van de conclusies die hieruit werden getrokken in tal van getuigenissen voor de inquisitie en in weerleggingen door tegenstanders. Dat deze visie leidde tot een ander beeld van de schepping en van de relatie die God heeft met de wereld, blijkt ook uit (de fragmenten van) een traktaat dat aan de Italiaanse kathaar Giovanni de Lugio wordt toegeschreven.

In mijn bachelor-scriptie heb ik de stelling weerlegd dat katharen zich in hun preken en commentaren bijna uitsluitend zouden gebaseerd hebben op het vierde evangelie. Uit de ons bekende bronnen blijkt dat er veel vaker uit het evangelie volgens Mattheüs en het *Corpus Paulinum* wordt geciteerd. Het evangelie volgens Johannes is echter zo belangrijk, omdat het hen, aan de hand van een eigenzinnige exegetische materiaal levert waarmee zij hun wereld- en Godsbeeld kunnen onderbouwen. Dat deze teksten, voornamelijk de proloog en de broodrede, elk op een andere manier verbonden zijn met het ritueel van het *consolamentum*, mag dan ook zeker geen toeval genoemd worden.

De tekst van mijn verhandeling is onderverdeeld in twee grote hoofdstukken. Het eerste is gewijd aan de interpretatie van Joh 1,3 en draagt als titel “Sine ipso factum est nihil”. In het tweede bespreek ik de invloed van de ideeën uit de broodrede (Joh 6,25-66) op het kathaarse denken. Hierbij ga ik in op de betekenis die katharen hechtten aan de uitdrukking “panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie”. Dat is dan ook de titel van dit tweede hoofdstuk. Telkens is mijn vertrekpunt het evangelie van Johannes, waarbij ik mij afvraag hoe de betreffende fragmenten vandaag worden gelezen en begrepen. Daarna bouw ik mijn betoog verder uit op basis middeleeuwse bronnen. In deel I gaat het om fragmenten uit polemische geschriften en getuigenissen voor de inquisitie in verband met de interpretatie van *omnia* en *nihil* in de Johannesproloog. In deel II heb ik een kort overzicht uitgewerkt van de evolutie van de interpretatie van de bede om brood in het Onzevader. De kerkvaders en theologen die ik aanhaal blijken ook bijna steeds hun toevlucht te hebben genomen tot de broodrede om hun exegetische te onderbouwen. Daarna ga ik in beide hoofdstukken wat dieper in op belangrijke bronnen van kathaarse signatuur. In deel I is dat het zogenaamde *Liber de duobus principiis*, toegeschreven aan de Italiaanse kathaar Giovanni de Lugio. In deel II bespreek ik het commentaar op de vierde bede uit het Onzevader, zoals dat gezien werd in een ritueel handboek, het zogenaamde *rituel latin* en in de *Glosa Pater* die we aantreffen in een verzameling kathaarse teksten die bewaard worden in Dublin. Elk hoofdstuk wordt afgesloten met een korte beschouwing over het wezen van het “Zijn” (*essentia* of *substantia*) zoals deze bronnen ons dat voorspiegelen.

De onderzoekshypothese in dit verband bouwt verder op het gegeven dat de stelling voor een groot deel van de middeleeuwse filosofen het vanzelfsprekend was te geloven dat alles wat is, ook per definitie goed was, want door God geschapen. Vandaar de beroemde uitspraak van Augustinus: *peccatum nihil est*. De scheidingslijn tussen het “zijn” en het “niet” ligt voor katharen echter op een andere plaats: ook de materiële, fysieke basis van onze dagelijkse werkelijkheid behoort niet tot het “zijn” want is als dusdanig niet door God gemaakt. Inderdaad zouden zij, met Augustinus, bevestigen dat het kwaad geen “zijnde” is. Niemand kan echter betwisten dat het kwaad en het lijden maar al te zichtbaar is in deze wereld. Wie christen wordt, dat wil zeggen: wie het *consolamentum* ontvangt, stapte binnen in het “zijn”, neemt vanaf dan deel aan het “goede” en komt aldus werkelijk tot “bestaan”.

I. Et sine ipso factum est nihil

1. Het Woord en de schepping

Dat de proloog van het Johannesevangelie (1,1-18) de schepping evoceert en in zijn eerste woorden (*en archè*), zelfs letterlijk refereert naar Gen 1,1 is voor iedereen duidelijk. Maar dat is niet het enige thema. Kort daarna vernemen we dat het Woord, dat even daarvoor actief was in het scheppingsproces, “vlees geworden is”, onder ons heeft gewoond en het ons mogelijk maakt “kinderen van God” te worden (1,14.12). In wat hierna volgt, ga ik vooral in op de eerste vijf verzen, die met hun opvallende structuur en ritme een apart gedicht schijnen te vormen en die door Michael Theobald een “proloog in de proloog” worden genoemd¹. In deze vijf verzen mondt het scheppingsverhaal uit in een christologische stellingname, zelfs al wordt de naam van Jezus Christus pas in v. 17 genoemd. Het scheppende aanvangswoord, zo wordt gezegd, is hetzelfde Woord dat aan mensen licht en leven schenkt.

Voor alle christenen, van welke signatuur ook, gaat het hier om een “sleuteltekst”. In de kathaarse kerken werd deze tekst niet alleen integraal voorgelezen bij het toedienen van het *consolamentum*, hij diende net als in de officiële kerk als basis voor hun visie op de figuur van Jezus Christus als de *logos* en, daarmee onlosmakelijk verbonden, voor hun interpretatie van de schepping. Ook voor katharen staat God aan de basis van alles wat is. De vraag is alleen of alles wat wij als “bestaand” ervaren ook deel uitmaakt van het “zijn” en dus door God “geschapen” is. In dit inleidende hoofdstuk probeer ik te achterhalen of de tekst van de proloog, zoals wij die vandaag lezen, aanleiding kan geven tot de verregaande conclusies die we terugvinden in kathaarse exegeses.

1.1. Van in het begin

Anders dan in het oudtestamentische scheppingsverhaal (Gn 1,1–2,4) wordt in de Johannesproloog niet in detail ingegaan op de modaliteiten en details van de schepping, of op de verschillende fasen ervan. Naar het bekende verhaal wordt eigenlijk slechts vaagweg verwezen in vers 3, waar gezegd wordt dat alles door het Woord ontstaan is. Dit Woord was en is er van “in het begin”. “In het begin” zijn ook de aanvangswoorden van het boek Genesis, maar daar wordt, dit gezegd zijnde, meteen overgegaan tot de “orde van de dag”, het verhaal van de schepping. In Genesis wordt gezegd dat “God sprak”, waarna gebeurt wat hij beveelt. In de proloog van Johannes gaan we in op het wezen, de kern, of de uiteindelijke betekenis van dit woord van

¹ M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, ³1961, p. 104. 1.

God.

Vaak wordt er een verband gelegd tussen de *logos* en de figuur van de Wijsheid²: “Uit de mond van de Allerhoogste ben ik voortgekomen” (Sir 24,3), zegt zij immers over zichzelf. Op andere plaatsen lezen we ook dat zij van in het begin bij God was. “Ik was erbij toen hij de hemel op zijn plaats zette, toen hij een boog spande over de oceaan” (Spr 8,27). Of, in woorden die tot God gericht zijn: “Bij u is de wijsheid die uw werken kent, die aanwezig was toen u de wereld hebt geschapen” (W 9,9). In deze verzen wordt echter niet gesuggereerd dat Wijsheid gelijkgesteld mag worden aan God. Integendeel, zij is zelf een schepsel, het allereerste weliswaar, maar toch niet gelijk aan God: “De Heer schiep mij aan het begin van zijn weg, nog voor zijn werken, van oudsher. Uit eeuwigheid ben ik gevormd, vanaf het begin, voordat de aarde ontstond” (Spr 8,22-23).

Dit is een opvallend gegeven, althans in het kader van mijn onderwerp, al was het maar omdat één van de verwijten die katharen van tegenstanders te horen kregen was, dat zij niet geloofden dat Jezus Christus God was. In sommige getuigenissen vernemen we inderdaad dat zij de Zoon als geschapen door de Vader zagen, weliswaar vóór de wereld een aanvang nam. Of we hier met een late vorm van arianisme te maken hebben, is niet meteen duidelijk³. Wat we wel zeker weten is dat katharen, anders dan men vaak meent, wel degelijk het Oude Testament raadpleegden, waarbij zij een duidelijke voorkeur koesterden voor de profeten, de psalmen en de wijsheidsliteratuur. In de *Adversos Catharos* van Moneta da Cremona (ca. 1241) wordt de invloed van deze ideeën op de kathaarse christologie duidelijk gemaakt.

Mais le Fils, tout d'abord, est une créature. Il est dit dans l'Ecclésiastique (Sir 1,4) “Avant toute chose a été créée la Sagesse”. Or le Christ est “sagesse de Dieu” selon 1 Cor 1,24⁴.

Alhoewel de Wijsheid niet mag gelijkgesteld worden met God, kan men haar wel scheppingskracht toeschrijven. Zij is immers, zo wordt gezegd in het boek Wijsheid, “de maakster van alles” (W 7,21). Hier lezen we even verder ook dat de wijsheid “de ademtocht is van Gods kracht”, dat zij “alhoewel zij alleen is, alles kan” en “hoewel zij in zichzelf blijft, alles vernieuwt” (W 7,25-27). Blijkbaar is het scheppend vermogen van de Wijsheid geen *creatio ex nihilo*, maar een verder bouwen op wat al bestaat. Ook dit is interessant, want we zullen hierna zien dat een dergelijke visie op de scheppingsact – als een (ten goede) veranderen van datgene wat er al is – in het kathaarse denken bijzonder belangrijk is. Wijsheid 7 wordt trouwens, om andere redenen, ook door hedendaagse specialisten gezien als een mogelijke bron voor de proloog⁵.

1.2. Licht en duister

Peder Borgen is niet de enige die in zijn commentaar wijst op de mogelijke invloed van het werk van Philo van Alexandrië (20 v. Chr.-ca. 50) op de ideeën die in de proloog verwoord worden. In de filosofie van deze joods-hellenistische denker wordt immers ook het concept van de *logos* uitgewerkt. Philo ziet er het model achter de schepping in: “Dit woord was het woord van Gods volheid, namelijk *licht*”⁶. Hier is

2 M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes*, o.c., p. 109. Cf. ook: J. PAINTER, *Rereading Genesis in the Prologue of John?* in D. E. AUNE, T. SELAND & J.H. ULRICHSEN, *Neotestamentica et philonica* (FS Peder Borgen), Leiden / Boston, Brill, 2003, p. 179-201.

3 Katharen werden in sommige streken wel degelijk “arianen” genoemd, maar vaak zonder enige verantwoording. Het lijkt erop dat de benaming *ariaan* alleen bedoeld was om te discrediteren, net zoals de term *manicheeër*. Cf. DUVERNOY, *Religion*, p. 301-302.

4 DUVERNOY, *Religion*, p. 81.

5 J. PAINTER, o.c., p. 199-200.

6 P. BORGES, *Logos was the True Light*, *NovT* 14 (1972), p. 120. Zie ook de kritiek op deze opvatting bij M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapittel 1-12*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1961, p. 118.

eveneens een verband met Genesis aan te tonen. Het scheppende aanvangswoord is immers, zoals daar blijkt, niets anders dan Gods uitroep: “Licht”, waarna er meteen licht was. Ook de auteur van het vierde evangelie verbindt het concept “licht” aan dat van het “woord”. Het woord kan bij Johannes nochtans onmogelijk enkel begrepen worden als een “uitroep” of een “bevel”, zoals in Genesis. Het is zelf het licht, licht dat op zijn beurt tegelijkertijd leven betekent (Joh 1,4). Het woord is hier dus gelijk aan wat het bewerkstelligt, het is wat het oproept.

In het korte, dramatische verhaal van de proloog nemen de termen “licht” en “duisternis” een centrale plaats in. Ook hierin kan een verwijzing gezien worden naar het oorspronkelijke scheppingsverhaal, waar God boven de duistere wateren zweeft alvorens hij het licht tot bestaan “roept”. Wellicht kan op basis hiervan aangetoond worden dat we te maken hebben met een *targum*, een verhelderende parafrase van de Hebreeuwse tekst van Gen 1, 1-3, zoals Peder Borgen betoogt.

He describes this kind of interpretation in terms of paraphrasing expansions in which words and phrases replace and interpret words and phrases in Genesis 1,1-5. In particular he notes that the use of *Logos* in John 1,1 is probably an interpretation and replacement of the phrase “and God said” (Gen 1,3). Borgen also thinks that the explicit identification of the *Logos* with the Light implies that Gen 1,3 provides the exegetical basis, because “and God said” is connected with light and, for the Prologue of John, the *Logos* was the true light⁷.

Er is echter een belangrijk verschil met de setting in Genesis. In het eerste bijbelboek is er sprake van een primordiale duisternis, waarna God het licht creëert. In de *proloog* is het licht de oorsprong van alles. Pas daarna is er sprake van duisternis (1,5). Deze duisternis kan, volgens Borgen, gezien worden als het vallen van de avond, waarmee verwezen wordt naar de zondeval⁸. Er is dus, zo mogen we volgens hem besluiten, een oorspronkelijke lichtende schepping, die (gedeeltelijk) verduisterd wordt na de Val. Of we hier al dan niet met een authentieke *targum* te maken hebben, is in het kader van mijn onderwerp uiteindelijk niet zo belangrijk. Maar het is wel een opvatting die dicht aanleunt bij hoe katharen de schepping zagen. Ook zij geloofden dat de oorspronkelijke schepping volmaakt was. Pas na de Val, die volgens hen echter plaatsgrijpt alvorens de wereld een aanvang neemt, komt er een tweede “schepping” waar de duisternis noodgedwongen deel van uitmaakt. Een ander gegeven dat Borgen hier aan toevoegt, namelijk dat het licht, volgens een bepaalde joodse exegese, ook de *Torah* zou kunnen betekenen, is eveneens bijzonder interessant. Het maakt duidelijk dat we de *logos* ook als “woord” in de betekenis van “(wet)tekst” kunnen begrijpen. De gelijkstelling tussen Jezus en *Torah*, komt meerdere keren in het evangelie voor. Terminologie die meestal gebruikt wordt voor de *Torah*, wordt hier toegepast op Jezus.

For example it is stated in Jewish sources that the Torah gives life to the world, and thus in John 6,33 that Jesus as the bread from heaven gives life to the world. [...] *Logos* is identified with light, and *Logos* is the creative instrument, John 1,3 ff. Furthermore, the Torah is life and accordingly in John 1,4 life is in *Logos*. Further, ideas directly connected with the lawgiving at Sinai illuminate John 1,9. [...] Of particular note here is Sap. Sal 18,4 where it says that the law's light will be given to the world. It is also noteworthy that according to Jewish thought, the coming of the Torah made possible walking in the light⁹.

Ook die visie op Christus, die letterlijk gezien wordt als “woord” of “wet”, is belangrijk in de kathaarse christologie. Anne Brenon vraagt zich in dit verband af of de keuze die in de Occitaanse *Bible de Lyon* wordt gemaakt voor de term *la paraula* in Joh 1,1, niet zeer bewust is.

Verbum ... le Verbe du prologue de l'Évangile de Jean est traduit par; *lo filh*, le Fils, dans les bibles vaudoises. Le texte cathare donne: *la paraula*, La Parole, transcription du Verbe et du *Logos* grec. Y aurait-il simplement

7 J. PAINTER, *Rereading Genesis ...*, o.c., p. 180.

8 P. BORGAN, *Logos was the True Light*, o.c., p. 128.

9 *Ibid.*, p. 124-125.

plus de rigueur par rapport au texte latin dans la traduction cathare¹⁰?

Maar er is meer aan de hand. Waar in Genesis God de duisternis draaglijk maakt door zelfs in de nacht lichten op te hangen aan het hemelgewelf, is er in de Johannesproloog geen sprake van een dergelijke verzachting. Hier gaat het om een onophoudelijk gevecht tussen licht en duisternis. De proloog is volgens John Painter een “radicaal dualistische tekst”, want “alhoewel alle dingen door de *logos* geschapen zijn, blijft de strijd tussen licht en duister voortduren.” De “vorst van deze wereld”, *ho archoon tou kosmou toutou*, die later in het evangelie ter sprake komt (Joh 12,31; 14,30; 16,11), werpt als het ware zijn schaduw vooruit. Er is geen harmonie, geen rustige afwisseling tussen het licht en de duisternis, zoals op het einde van het oorspronkelijke scheppingsverhaal. Het duister bedreigt het licht, zelfs al kan het dat niet overweldigen¹¹. Klopt het dan wel dat de primordiale situatie in de proloog die van het licht is?

Although John mentions the light before the darkness, it is not self evident that light was the original state of the creation. In 1,5 the present tense is used to describe, “the light shines in the darkness.” This implies that the darkness is the context in which the eternal light shines. If Gn 1,3 is the basis of John 1,5, the word that splits the darkness sets the light into mortal combat with the darkness. Indeed, it is clear that the darkness seeks to overcome and extinguish the light. This it could not do. But the text of John also makes clear that the light has not dispelled the darkness. The Johannine story is one of the mortal struggle of the light with the darkness. In the story of Jesus, John provides a paradigm for understanding the assurance of the victory of the light in the midst of the struggle with the darkness¹².

Waar komt trouwens dat duister in vers 5 vandaan? Wanneer “alles” door het Woord is ontstaan (v. 3), wanneer deze totaliteit van het geschapene bovendien licht en leven krijgt in en door de *logos* (v. 4), dan is er in dit verhaal geen plaats voor het duister. Zelfs indien we de invallende duisternis begrijpen als een beeld van de zondeval, waarna met de incarnatie van de *logos* het oorspronkelijke licht opnieuw naar de mensen wordt gebracht, dan blijft de vraag hoe het mogelijk is om te vallen in een niet-bestaande, want niet-geschapen duisternis. Vraag die ook katharen bezighield, zoals we hierna zullen zien.

1.3. De plaats van een punt

Al van oudsher is er discussie over de overgang tussen vers 3 en 4. De vraag waar het punt diende te komen was voer voor verhitte discussies. De woordgroep *ho gegonen* kon volgens sommigen zeker niet het begin van de nieuwe zin vormen. Daaruit zou immers kunnen afgeleid worden dat de *logos* onderhevig was aan verandering en dus niet gelijk zou zijn aan God¹³. Tot vandaag lezen we in de meeste moderne vertalingen, ongeveer dit: “3. Alles is erdoor ontstaan en zonder dit is niets ontstaan van wat bestaat. 4. In het Woord was leven en het leven was het licht der mensen” (NBV). Het punt markeert hier de overgang tussen de verzen. In de Willibrord-uitgave van 1995 staat er echter: “3. Alles is door Hem ontstaan, en buiten Hem om is er niets ontstaan. Wat ontstaan was, 4. had leven in Hem, en het leven was het licht van de mensen”, waarbij de nieuwe zin al in vers 3 begint. Prof. C.M de Boer heeft recentelijk een deel van zijn afscheidsrede aan de kwestie gewijd.

De interpunctie van de derde regel van het tweede couplet is al eeuwen een omstrede punt. Bijna alle Nederlandse vertalingen veronderstellen een andere interpunctie, die van de *Textus Receptus*, waarmee een punt achter v.3 wordt gezet en een nieuwe zin met v. 4 begint. (...) De oudste handschriften (p66 p75* a* A B)

10 A. BRENON, *Le vrai visage du catharisme*, Portet-sur-Garonne, Loubatières, 1988, p. 27.

11 Cf. M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapittel 1-12*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1961, p. 115-116.

12 J. PAINTER, *Rereading Genesis ...*, o.c., p. 196.

13 Cf. FELIX, *Inleiding*, p. 23-24.

hebben geen leestekens. Ik volg hier de alternatieve interpunctie, die men kan vinden in de kritische uitgaven van de Griekse tekst, nl. Nestle-Aland 26 en 27 en nu ook 28, en die ouder is dan de interpunctie van de handschriften die ten grondslag aan de *Textus Receptus* liggen. De indeling van de tekst in drie coupletten met een herkenbaar poëtisch ritme ondersteunt deze keuze¹⁴.

Hierin volgt de Boer ondermeer Theobald, die er in zijn commentaar eveneens op wijst dat deze versie de oudste is en dat het stilistisch ook een betere keuze is, ondermeer in verband met de onderverdeling in strofen. Wanneer *ho gegonen* de zin afsluit, wordt het ritme van het gedicht doorbroken, zoals ook de Boer opmerkt. Bovendien, zegt hij, is het in het Grieks wel degelijk gebruikelijk om een zin af te sluiten met *oude hen*. Dit bewerkstelligt bovendien een zeer gewild effect in de tekst: “Zusammen mit *panta* = *alles* zu Beginn von Zeile rahmt das *oude hen* = *auch nicht eines* den Zweizeiler”¹⁵

In dit kader, tussen het alles (*panta*) en het niets (*oude hen*) moeten we ook een belangrijke kathaarse stellingname bekijken. In hun in het Occitaans vertaalde bijbel¹⁶, gebaseerd op de Vulgaaattekst, plaatsen ook zij het punt na “nient”: “3. Totas causas so feitas per lui e senes lui es fait niente. Zo que's fait 4. en lui era vida e la vida era lutz dels homs¹⁷.” Anne Brenon wijst erop dat niet alleen de plaats waar het punt staat, maar ook de keuze voor het woord “nient”, dat zij vertaalt als “néant”, in deze context ongemeen belangrijk is¹⁸. Immers, wanneer we *nihil* begrijpen als *néant*, heeft de betreffende bijzin *quod factum est* geen enkele betekenis meer. Dan kan die geen toevoeging zijn bij wat voorafging, maar enkel een vooruitwijzen naar wat volgt: *quod factum est in ipso vita erat*. Het woord *nihil* staat hier dan niet als een ontkenning, in de betekenis van “niets van wat bestaat”, maar komt als begrip volledig apart te staan. Niet alleen katharen hebben met dit concept geworsteld. Hoe moeten we immers het totale Niets begrijpen, hoe kunnen we het zelfs maar denken?

In nogal wat kathaarse teksten en in getuigenissen omtrent hun overtuigingen, wordt gesuggereerd dat het duister wellicht daàr zijn oorsprong vindt, in het Niets. Op die manier pogen zij zowel de schepping als het ontstaan van wereld en mens, als de mogelijkheid van een Val, te begrijpen. De duisternis is niet geschapen, want alles wat geschapen is maakt deel uit van het leven en het licht. Toch is het er, niet-geschapen, in wezen onbestaand, als een verbijsterend *nihil*, een machtig *nient*.

2. Het kathaarse *nihil*

Wanneer in kathaarse teksten verwezen wordt naar de eerste verzen uit het Johannesevangelie (Joh 1,1-4) blijkt dus dat er ook door hen teruggегреpen wordt naar een versie¹⁹ waarin door de interpunctie een cesuur gemarkeerd wordt na het woord “nihil” in vers 3.

1. In principio erat verbum et verbum erat apud Deum et Deus erat verbum. 2. Hoc erat in principio apud Deum. 3. Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nichil. Quod factum est 4. in ipso vita erat et vita erat lux hominum²⁰.

14 M.C. DE BOER, *Alle dingen zijn door Hem geworden. Afscheidsrede*, Vrije Universiteit Amsterdam, 15-02-2013, p. 4. <http://dare.ubvu.vu.nl> (toegang 07-08-2013).

15 M. THEOBALD, *o.c.*, p. 112.

16 De zogenaamde *Bible de Lyon* [MS Palais des Arts 36, Bibliothèque municipale. Lyon].

17 *Joans 1,3-4*, in JEAN DUVERNOY (éd.), *Nouveau Testament occitan*, 2001.

<http://jean.duvernoy.free.fr/sources/sources.htm> (toegang 01-08-2013)

18 A. BRENON, *Le vrai visage du catharisme, Portet-sur-Garonne*, Loubatières, 1988, p. 27.

19 In dit verband werd vaak gesuggereerd dat deze interpunctie zou teruggaan op de zogenaamde “vieille languedocienne”, een *Vetus Latina* geschrift. Cf. A. BRENON, *Le vrai visage du catharisme, Portet-sur-Garonne*, Loubatières, 1988, p. 54 e.v. Op deze aanname is in de laatste jaren wel kritiek gerezzen.

20 Cf. C. THOUZELLIER, *Rituel*, p. 288, Appendice 20.

Uit een aantal getuigenissen weten we bovendien dat die interpunctie, zoals hierboven al vermeld, leidt tot een afwijkende interpretatie van deze verzen. Het afzonderlijk geconcipieerde *nihil* moet blijkbaar anders begrepen worden dan het klassieke *nihil quod factum est* en betekent dus niet zomaar “niets van wat gemaakt is” of “geen enkel ding”. De verschuiving van het zinsdeel “quod factum est” naar de daaropvolgende zin markeert deze gewijzigde betekenis al. In vers 4 wordt hier immers gezegd dat datgene wat door (in) het Woord is gemaakt, leven is – en dat leven “was het licht der mensen”. Het is niet zo vreemd dat sommigen hieruit concluderen dat wanneer de woordgroep “quod factum est” de nieuwe zin inleidt, hij een beperkende betekenis heeft, alsof er ook zaken zijn die niet door het Woord gemaakt zijn en dus niet het leven bevatten. Is er dan buiten de “verzameling” van alles wat in en door het Woord geschapen is, nog iets? Blijkbaar niet, want vers 3 stelt duidelijk dat zonder (buiten) het Woord “niets is”. Maar wat betekent “niets” in deze context? Een juiste inschatting van de betekenis van dit *nihil* lijkt noodzakelijk om het kathaarse wereldbeeld te kunnen begrijpen.

Anne Brenon suggereert dat het hier om één van de diepgaande meningsverschillen gaat tussen katharen en hun waldenzische tijdgenoten.

Ce sont ces trois mots à éclipse, « *quod factum est*: ce qui a été fait », qui sont déterminants. Les vaudois ont traduit de manière parfaitement orthodoxe [...]: « *e alcuna cosa non est fayta sença lui*: et aucune chose n'a été faite sans lui ». Point. Les cathares, eux, ont traduit la phrase « *et sine ipso factum est nihil* » par: « *e senes lui est fait nient* ». Point. « et c'est sans lui qu'a été fait le néant ». A partir du moment où le mot *nihil* ne détermine plus une proposition (= rien *de ce qui a été fait*), il prend sans problème, en latin, valeur positive et non plus négative, et de même le mot occitan « *nient* », qui signifie clairement « le rien » « le néant »²¹.

Blijft de vraag wat deze “valeur positive” van het woord *nihil*, *nient* of *néant* inhoudt. In dit verband wordt vaak verwezen naar de ondervraging van Arnaut Tesseire voor het inquisitie-tribunaal van Jacques Fournier (1318-1325). Deze man probeert uit te leggen wat hij begrepen heeft uit een preek van zijn schoonvader, Peire Autier, één van de laatste Occitaanse katharen. Volgens hem betekent het zogenaamde *nihil* kort en goed “alles”, want de *bon homme* had verklaard dat “alles buiten het Woord om was gemaakt”, maar evenzeer dat “alles door het Woord was gemaakt”, waarbij het eerste “alles” diende begrepen te worden als “niets”²².

Ook dit punt kan op verschillende manieren geïnterpreteerd worden. Is het “alles” dat buiten het Woord bestaat al datgene dat zonder (morele) waarde is, zonder liefde? Dienen we hier in de eerste plaats een verband te zien met 1 Kor. 13,2 waar Paulus schrijft: “als ik de liefde niet heb, ben ik niets”? Of gaat het hier ook om een ontologische visie? Kan het “alles” dat in wezen “niets” is, gelijkgesteld worden met deze wereld *tout court*, een vergankelijke en illusoire realiteit die buiten God om is ontstaan, niet door het Woord is geschapen en dus geen deel uitmaakt van het Zijn? In nogal wat middeleeuwse teksten in verband met het katarisme komen beide benaderingen van Joh 1,3 voor. Ik behandel de belangrijkste in de paragrafen hierna. Het gaat hier om teksten van kathaarse oorsprong, maar ook om weerleggingen of beschrijvingen door katholieke tegenstanders, naast enkele getuigenissen voor de rechtbanken van de inquisitie.

2.1. *De fide catholica* van Alain de Lille (1190-1202)

Deze auteur is een belangrijke getuige van de religieuze controverses aan het eind van de 12de eeuw. Van zijn bestrijding van de ketterijen uit zijn tijd²³ zijn niet minder dan 32 exemplaren in handschrift bewaard

21 A. BRENON, *Le vrai visage ...*, o.c., p. 56.

22 Cf. FELIX, *Inleiding*, p. 23; DUVERNOY, *Religion*, p. 55, n. 89.

23 Ook genoemd: (*Summa*) *Quadripartita editio contra hereticos, Waldenses, Judeos et paganos*.

gebleven²⁴. Het werk is opgenomen in de *Patrologia Latina* van Migne²⁵.

Uit het eerste boek ervan stamt volgend citaat: *Fortasse dicent heretici quod hoc nomine nihil designatur res corporalis que corrumpitur*²⁶. Deze zin wordt voorafgegaan door een beschrijving van het geloof van deze ketters. Zij beweren, zegt deze auteur, dat er een dubbele schepping is: een goede en een kwade. De logica hierachter bestaat hierin dat een goede God onmogelijk het kwaad kan scheppen. Vandaar:

Therefore, since God is the highest good, evils are not from him; but, since evils exist, and not from God himself, they come, therefore, from something other than God. Therefore, since God is the principle of good, there is another, the principle of evil. Also, at the beginning of Genesis, one reads that “darkness was upon the face of the deep”. Thus the world had its beginning in darkness. Therefore, the creator of the world, who initiated its creation from darkness, was evil²⁷.

Even verder in hetzelfde boek komt de hierboven aangehaalde zin voor waaruit blijkt dat de ketters zeggen dat al het fysieke en al het vergankelijke *nihil* mag genoemd worden: “Wellicht zeggen de ketters dat met het woord *nihil* datgene wordt aangeduid dat lichamenlijk is en vergankelijk is”²⁸.

2.2. *De heresi catharorum* (1200-1214)

De heresi catharorum is één van de belangrijkste bronnen in verband met het Italiaanse katarisme. Antoine Dondaine publiceerde hem in 1949²⁹. Er is hier sprake van de kerk van Concorezzo, die volgens deze bron “zou afhangen van de kerk van Bulgarije”. Hier is sprake van twee scheppingen waren: één door de goede God die de engelen en de vier elementen maakte – en een slechte schepping door Lucifer, de gevallen engel. Zo beschouwd zouden de ketters waarvan hier sprake is, gematigde dualisten kunnen genoemd worden, omdat ze de duivel als een gevallen engel zien. Na deze bewering volgt echter nog een belangwekkend fragment.

Some, indeed, hold – but is a secret – that there was a certain evil spirit having four faces: one of a man, the second of a bird, the third of a fish, and the fourth of a beast. It had no beginning and remained in this chaos, having no power of creation³⁰.

Het is moeilijk om hier niet de primordiale duisternis en chaos in te zien, waarvan sprake is in het begin van het boek Genesis en een poging om dat onbegrijpelijke niets, die negatieve kracht, te vatten in een beeld. De vraag die hier kan gesteld worden is of dat veelbesproken verschil tussen “gematigde” en “absolute” dualisten wel zo groot, en vooral, zo belangrijk is³¹. Voortdurend voelt men dat de auteurs, of hun zegslieden, worstelen om woorden te vinden voor dat onvatbare concept dat het *nihil* is. Soms, zoals hier, wordt het beschreven als een monster, andere keren is er sprake van een “kwade god”, maar uiteindelijk is iedereen het erover eens dat er slechts één God is, de enige die kan scheppen, de veroorzaker van het goede.

24 WAKEFIELD – EVANS, p. 712, n.3.

25 ALANUS DE INSULA, *De fide catholica contra haereticos sui temporis*, PL 210, 305-430. Christine Thouzellier wijst erop dat deze versie niet volledig is, zeker wat betreft de weerleggingen van het katarisme. Cf. C. THOUZELLIER, *Catharisme et Valdésisme en Languedoc à la fin du XIIIe et au début du XIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p. 82, n. 9.

26 PL 210, 312.

27 WAKEFIELD – EVANS, p. 216.

28 PL 210, 312. Geciteerd door J. DUVERNOY, *Religion*, p. 53, n. 78.

29 A. DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie. I: Le “De heresi catharorum in Lombardia”*, AFP 19 (1949), p. 306-312.

30 WAKEFIELD – EVANS, p. 165.

31 Cf. M. ROQUEBERT, *La religion cathare. Le Bien, le Mal et le Salut dans l'hérésie médiévale*, Mesnil-sur-Estrée, Perrin, 2001, p. 134-136.

2.3 *Hystoria Albigensis* Pierre des Vaux de Cernay

Deze auteur was een Cisterciënzermonnik die leefde in de abdij van Vaux de Cernay, ten zuiden van Parijs. Hij doet zijn kennis in verband met de ketterij op door geruime tijd het leger van Simon de Montfort te volgen. Hij beschrijft dan ook in de eerste plaats het verloop van de kruistocht en doet dat, op zijn zwakst uitgedrukt, niet op geheel onbevooroordeelde wijze. Ook in zijn informatie over het katharisme is hij zeer categoriek en men kan vermoeden dat hij de zaken ongenueanceerder voorstellen dan ze in werkelijkheid waren³².

Men dient vooraf te weten dat de ketters geloofden in twee scheppers: de éne onzichtbaar die zij de goede God noemden; de andere zichtbaar, die zij de slechte God noemden. Zij schreven het Nieuwe Testament toe aan de goede God en aan de slechte het Oude Testament: bijgevolg verwierpen ze het helemaal. De auteur van het Oude Testament bestempelden ze als “leugenachtig” [...]. Ze noemden hem iemand die mensen doodt, zowel omdat hij Sodom en Gomorrha totaal verpulverd had en de wereld had laten verdwijnen onder wateren van de zondvloed, als om de Farao en de Egyptenaren die hij had laten verdrinken³³.

Wat er ook van zij: het beeld dat hier van het katharisme geschetst wordt, heeft de eeuwen getrotseerd. Hoe boeiend beschreven het ook mag zijn, we vinden hier geen enkele verwijzing terug naar het *nihil*. De chaos of de duisternis die we eerder vermeld zagen, wordt hier toegeschreven aan de scheppingsdaad van een “slechte God”, wat tot de beschuldiging leidde dat katharen niet geloofden dat er slechts één God is.

2.4. *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum* (ca. 1210?)

Deze dialoog is bewaard gebleven in 28 manuscripten³⁴ en is in 1717 gepubliceerd door Martène en Durand³⁵. De auteur zou een zekere Giorgio zijn, een ons verder onbekende Italiaanse leek. Oorspronkelijk werd de tekst gedateerd rond het midden van de 13^{de} eeuw. Pilar Jimenez schuift een vroegere datum naar voor en situeert het werk aan het begin van de eeuw³⁶.

In het eerste hoofdstuk wordt grondig gedebatteerd over de schepping, waarbij heel specifiek wordt verwezen naar Joh 1,3. Op de stelling van zijn katholieke gesprekspartner dat het toch duidelijk is dat God de schepper van “alle dingen” is, antwoordt de “Patareen” het volgende:

Deum creasse omnia concedo, intellige bona. Sed vana e mala et transitoria ipse non fecit, sed minor creator, id est Lucifer, et ideo dicitur a Johanne: “et sine ipso factum est nichil”, id est transitoria, que nihil sunt. Quo autem dicitur “mundus per ipsum factus”, ita intellege, id est bone anime; sed corruptibilia ista visibilia³⁷ a minore creatore, id est a diabolo, facta sunt³⁸.

De ketter legt verder uit dat God inderdaad de hemel heeft geschapen, wat echter moet begrepen worden als: “hij heeft onze hemelse zielen geschapen”; hij schiep ook de aarde, wat betekent: “de aan de aarde gebonden zielen van de gelovigen”; ook de zee verwijst naar onze zielen, waarin het water van de leer overvloedig aanwezig is; en God schiep ook alle dingen erin, wat wil zeggen: “het geloof dat onze zielen vervult”³⁹.

Al lijken deze laatste argumenten wat vergezocht, er blijkt duidelijk uit dat de ketterse ideeën gebaseerd zijn op een niet-letterlijke interpretatie van het scheppingsverhaal: alles – de hemel, de aarde, de zee – krijgt een

32 WAKEFIELD – EVANS, p. 235. Cf. *Teksten en Documenten - Hystoria Albigensis* www.katharen.be (toegang 28-05-13)

33 PETRI VALLI SARNAIL, *Hystoria Albigensis. Vertaald door R. Doms, op basis van de vertaling van P. Guébin en H. Maisonneuve (1951)*, Brussel, SAC, s.d., www.katharen.be (toegang 28-05-2013)

34 WAKEFIELD – EVANS, p. 289.

35 E. MARTÈNE & U. DURAND, *Thesaurus novum anecdotorum*, 5 dln., Paris, 1717. De *Disputatio* is terug te vinden in deel V, 1705-1753.

36 *Catharismes*, p. 394.

37 Variant: “corpora nostra et omnia alia visibilia”. Cf. WAKEFIELD – EVANS, p. 739, n. 25.

38 Aangehaald in DUVERNOY, *Religion*, p. 53, n.80.

39 Parafraze gebaseerd op de vertaling in WAKEFIELD – EVANS, p. 291.

symbolische, spirituele betekenis. Aan de éne kant dienen we uiteraard zeer voorzichtig zijn bij het interpreteren van dergelijke teksten: zij zijn geschreven en overgeleverd door de bestrijders van de ketterij. Die hadden er alle belang bij de geloofsovertuigingen van hun tegenstanders zo karikaturaal mogelijk voor te stellen en vooral van meet af aan te suggereren dat dit soort ketteren in twee goden geloofde en dus gelijk gesteld kon worden aan de aloude sekte der manicheeërs. De katholieke gesprekspartner in deze dialoog antwoordt trouwens op het voorgaande met de uitroep: “Duiivelse manicheeër!”⁴⁰.

Aan de andere kant kunnen we ons afvragen of de aangehaalde kathaarse stellingen wel zo fout zijn voorgesteld. Met de nodige omzichtigheid kunnen we immers ook concluderen dat er in dit tekstfragment sprake is van een drievoudige samenstelling van het menselijke wezen: het lichaam dat niet door God is gemaakt, naast een hemelse én een aardse ziel, beide wel van goddelijke oorsprong. We weten uit een aantal andere getuigenissen dat deze visie aan de basis lag van het kathaarse geloof en dat de diepere betekenis van het *consolamentum* als “spiritueel huwelijk” erop gebaseerd is⁴¹.

Het loont echter zeker de moeite om even stil te staan bij het eerste deel van het betoog dat ik hierboven in het Latijn aanhaalde. Er blijkt uit dat God alleen verantwoordelijk wordt geacht voor de schepping van het goede. *Omnia* dient immers begrepen te worden als *omnia bona*. Daartegenover staan niet alleen de kwade dingen, *omnia mala*, maar ook alles wat vergankelijk, veranderlijk en ijdel is: *vana, transitoria, corruptibilia*. Deze laatste term wordt verbonden aan *visibilia*, wat tot de conclusie leidt dat de zichtbare werkelijkheid die ons omringt niet door God is gemaakt⁴². Naar deze tweede schepping kan, zo stelt de ketter, verwezen worden met het woord *nihil*. De spirituele interpretatie van andere perikopen waarin telkens wordt gezegd dat God hemel én aarde heeft geschapen, het zichtbare zowel als het onzichtbare, maakt dat deze visie houdbaar blijft.

2.5. *Liber Antiheresis* (1190-1194) & *Liber contra manicheos* (1222-1223)

Deze beide werken worden toegeschreven aan Durand de Huesca, die waarschijnlijk afkomstig was uit Aragon, zoals zijn naam doet veronderstellen⁴³. Hij zou oorspronkelijk deel uitgemaakt hebben van de beweging van de Waldenzen. Na zijn onderwerping aan de paus in 1208 maakte hij zich verdienstelijk door het verder uitbouwen van de organisatie van de “Arme Katholieken”. Er zouden twee polemische geschriften van zijn hand bewaard gebleven zijn. Eerst en vooral het *Liber Antiheresis*⁴⁴ dat gedateerd wordt eind 12^{de} eeuw, geschreven in zijn waldenzische periode. Het is als dusdanig dat hij zich hier richt tegen die andere ketterij, het katharisme. In dit dispuut wordt het strikte dualisme van de katharen sterk benadrukt, in die mate zelfs dat zij zouden geloven in twee Drievuldigheden⁴⁵. Deze tekst is bewaard in twee manuscripten en werd ondermeer (gedeeltelijk) gepubliceerd door Christine Thouzellier⁴⁶. Eén citaat toont dat ook de hier bedoelde katharen op een gelijkaardige manier het *nichil* begrepen: *Si enim hoc nomen negativum nichil vult quis intelligere quod sit vel mundus iste visibilis vel diabolus vel peccatum, errat*⁴⁷.

Het tweede werk, het *Liber contra manicheos*, dateert van ruim twintig jaar later en is eveneens in twee

40 WAKEFIELD – EVANS, p. 291.

41 FELIX, *Inleiding*, p. 19. Zie ook DUVERNOY, *Religion*, p. 64-68; A. BRENON, *L'Église de l'Esprit saint. Étude sur la notion d'Esprit dans la théologie cathare*, in EAD. *Les archipels cathares*, Cahors, Dire, 2000, p. 111-127.

42 Ook de variant [cf. n. 9] leidt tot een gelijkaardige conclusie, alleen wordt hier bovendien duidelijk gemaakt dat ook “onze lichamen” tot die zichtbare schepping van niet-goddelijke oorsprong behoren.

43 C. THOUZELLIER, *Catharisme et Valdeïsme en Languedoc à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p. 213 e.v.

44 *Ibid.* p. 60 e.v.

45 DUVERNOY, *Religion*, p. 44.

46 C. THOUZELLIER, *Controverses vaudoises – cathares à la fin du XIIIe siècle d'après le Livre II du Liber antiheresis ms Madrid 1114 et les sections correspondantes du ms BN Lat. 13446*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge* 35 (1960), Paris 1961, p. 206-227.

47 Cf. DUVERNOY, *Religion*, p. 53, n. 77.

exemplaren bewaard. Het bevat een aantal uitgebreide fragmenten uit een kathaars traktaat, waarvan de stellingen door de Huesca weerlegd worden. Het “katharse gedeelte” is door Christine Thouzellier in 1961 afzonderlijk gepubliceerd – en wordt sindsdien gezien als een authentiek kathaars document, het *traité anonyme*⁴⁸.

De hoofdstukken XII tot en met XIV hiervan behandelen de thematiek die ons aanbelangt⁴⁹.

XII. In dit hoofdstuk wordt de betekenis van “alles” (*omnia*) verklaard. Wanneer de Schrift het over “alles” heeft, wordt, aan de ene kant, de verzameling van de goede en spirituele zaken bedoeld, maar soms ook het geheel van kwade dingen en zonde. Men kan niet geloven dat in God alles verzoend zal worden, wanneer het zo duidelijk is dat al deze dingen schijnen te bestaan in de grootste tweespalt. Daarom, wanneer Christus het heeft over “alles”, bedoelt hij al het goede en spirituele. Dit wordt geduid aan de hand van twee bijbelcitatoren: Joh 12,32 en Mt 11,27 – gevolgd door een verwijzing naar Joh 1,3-4.

Et Iohannes in evangelio: *Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nichil. Quod autem de spiritualibus et bonis hoc dixerit Iohannes, subsequenter adiungit: Quod factum est, in ipso vita erat.*

Zo kan ook de term “alles” begrepen worden als het geheel van kwade zaken en zonde, zoals Paulus bedoelt wanneer hij zegt dat hij omwille van Christus alles verloren heeft (Fil 3,7). Hierop volgen enige verwijzingen naar Prediker (Pr 1,2; 1,14; 3,19-20) waarin gesteld wordt dat alles ijdelheid is – en naar Jesus Sirach (Sir 42,25), die opmerkt dat “alles in paren bestaat”.

XIII. In dit hoofdstuk wordt ingegaan op de betekenis van “niets” (*nihil*). Zoals Paulus zegt: “Het afgodsbeeld is niets” (1 Kor 8,4) en ook: “Wanneer ik de liefde niet heb, ben ik niets” (1 Kor 13,2), zo stelt Jesaja: “Alle volkeren zijn als niets (*quasi nichilum*) in zijn oog, minder dan nul en nietigheid zijn zij voor hem” (Js 40,17). Hierop volgen ook verwijzingen naar Ps 59,9; Ps 15,4; Ez 28,19; Jes 41,24. Deze reeks wordt afgesloten door nog eens terug te grijpen naar Joh 1,3: “Et Iohannes in evangelio: *Sine ipso factum est nichil.*” De katharse spreker beëindigt dit hoofdstuk als volgt:

Si omnes mali spiritus et mali homines et omnia que possunt videri in hoc mundo nichil sunt quia sunt sine caritate, ergo sine Deo facta sunt. Non ergo Deus fecit ea, quia *sine ipso factum est nichil*, et teste Apostolo: *Si non habuero caritatem, nichil sum.*

XIV. In dit hoofdstuk wordt het concept van de goede, spirituele schepping verduidelijkt. Met citaten uit de brief aan de Hebreëen (Heb 3,4), Jesus Sirach (Sir 18,1) en de brief aan de Kolossenzen (1,16-17) hoopt de auteur te kunnen aantonen dat al deze teksten, zonder enige twijfel (*non est hesitandum*), betekenen dat Gods schepping spiritueel van aard is (*de spiritualibus fuisse dictum*). Waarom wordt dan toch telkens over zichtbare en onzichtbare dingen gesproken? Een citaat uit de Romeinenbrief moet duidelijkheid hieromtrent verschaffen. Wordt immers de onzichtbare God niet “gezien” in de grootsheid van zijn werken? (Rom 1,20). Maar het ultieme argument blijft eens te meer Joh 1,3 – samen met de eveneens al eerder aangehaalde toevoeging dat Johannes bedoelt dat de goddelijke schepping goed en spiritueel van aard is, omdat hij immers zegt: *Quod factum est in ipso, vita erat*. Bovendien, indien de wereld en alles wat zij bevat, goed was en door God geschapen, dan zouden wij haar toch mogen liefhebben? En wordt net dat ons niet door Johannes verboden? In 1 Joh 2,15-16 wordt uitgelegd waarom dat zo is: “Al wat in de wereld is, is het begeren van de lust en het begeren van de ogen [...]”. Is niet alleen het zichtbare een lust voor het oog? Wat kan men zien tenzij dat wat zichtbaar is? Het hoofdstuk eindigt met een uitbarsting tegen de blinde leermeesters, *ceci, duces cecorum* (Mt 15,14), die niet begrijpen wat de Schrift zo duidelijk zegt, en die horende doof en ziende blind zijn (Mt 13,13; Hnd 28,26).

48 C. THOUZELLIER, *Un traité cathare inédit du début du XIIIe siècle, d'après le « Liber contra Manicheos » de Durand de Huesca*, Louvain-Paris, 1961 [RHE 37].

49 Voor de citaten, zie C. THOUZELLIER, *Une somme anti-cathare. Le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense 32, 1964, p. 207-227.

Alhoewel er de laatste jaren kritiek gerezen is op het feit dat Christine Thouzellier als vanzelfsprekend aannam dat zij, door de weerleggingen van Durand de Huesca te verwijderen, een originele kathaarse tekst in handen dacht te hebben, toch kan niemand betwisten dat het ketterse betoog op z'n minst zeer authentiek klinkt. Er zijn heel wat verwantschappen te onderkennen met de eerder besproken teksten, waarin het goede ook steeds met het spirituele verbonden wordt – en het kwade met het vergankelijke en het zichtbare. Opvallend is vooral de gelijkenis met het hierboven vermelde getuigenis van Arnaut Tesseire in verband met de twee soorten *omnia* en de gelijkstelling van één van deze beide met *nilhil*. Dit wekt des te meer verwondering omdat dit getuigenis uit het begin van de 14^{de} eeuw dateert, ongeveer een eeuw na het *Liber contra manicheos*. Het bevestigt de hypothese dat het late katarisme weinig of geen decadentieverschijnselen vertoonde, maar integendeel tamelijk ongeschonden overgeleverd lijkt. Dat dit ondanks zware vervolgingen, die naar alle waarschijnlijkheid gepaard gingen met de vernietiging van heel wat tekstmateriaal, toch mogelijk bleek, toont ook de kracht van deze, ondanks alle geletterdheid nog steeds sterke orale cultuur. Van deze overlevering wordt ook, meer dan een halve eeuw daarvóór, getuigenis afgelegd voor een andere rechtbank van de inquisitie.

2.6. Getuigenis tegen Pièrre Garsia van Toulouse voor inquisiteur Bernart de Caux (1247)

Toulouse, 22 augustus 1247. In het klooster van St. Sermin verschijnen vier Franciscanen voor inquisiteurs Bernart de Caux en Jean de Saint-Pierre. Zij hebben iets te melden over de genaamde Pièrre Garsia. Toen die immers op bezoek was bij zijn familielid, Guilhem Garsia, één van de vier broeders, had de genaamde Pièrre voor hem belastende woorden gesproken. Bij deze bezoeken hadden een aantal medebroeders zich immers boven de gastenkamer verstopt en het gesprek afgeluisterd⁵⁰. Het gesprek handelde onder meer over de schepping, waarbij Joh 1,3 ter sprake kwam. Peire had uitgelegd dat het woord “niets” in die zin sloeg op de zichtbare dingen, die “niets” waren, waarbij hij eraan toevoegde dat de mens “niets anders is dan zonde en niets.” Waarop Guilhem vroeg of “diegene die aan het kruis hing” dan niet de zichtbare wereld had gemaakt. “Nee,” riposteerde Pièrre “want die is goed en niets van de *visibilia* is goed. Ergo, hij heeft niets daarvan gemaakt.” “En wat dan met hetgeen de apostel schrijft in zijn brief aan de Kolossenzen (1,13), waar toch staat dat in Hem alles is gemaakt, *visibilia et invisibilia*?” Het antwoord van Peire is kort en goed: “Hier gaat het om wat zichtbaar is voor het hart, onzichtbaar voor de ogen”⁵¹.

Het besluit dat Mark Pegg aan deze geschiedenis toevoegt, mag ronduit verbijsterend worden genoemd:

A final observation has to be made about Pièrre Garcias and the eavesdropping friars, in that the lucidity of heretical thought reported back to Bernart de Caux and Jean de Saint-Pierre may, in fact, be nothing more than the creation of four heresiologically learned mendicants trying of what they thought a *credens* had actually said, or, rather, what a heretic should have said⁵²

Onnodig te zeggen dat Mark Pegg behoort tot diegenen die menen dat er nooit een katarisme, die naam waardig, heeft bestaan⁵³. Ik wil hieraan toevoegen dat het voor sommige onderzoekers blijkbaar zo onwaarschijnlijk lijkt dat “gewone mensen” op de hoogte kunnen zijn van een bepaalde religieuze ideeën, dat ze dan maar opteren voor de stelling dat het niet anders dan één grote constructie kan zijn, opgezet door diegenen “die het wél kunnen weten”. Het is inderdaad vreemd dat, om met de woorden van Jean Duvernoy

50 Deze protocollen zijn, op basis van het fonds Doat, gepubliceerd door C. DOUAIS, *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc*, Paris, Librairie Renouard et Société de l'Histoire de France, 1900. Vol II, p. 90-114. Ik volg het relaas zoals verteld in M. PEGG, *The Corruption of Angels. The Great Inquisition of 1245-1246*, Princeton, University Press, 200, p. 52-56.

51 M. PEGG, *o.c.* p. 53, p. 175, n. 11-17.

52 *Ibid.*, p. 56.

53 Cf. M. PEGG, *Heresy, Good Men, and Nomenclature*, in M. FRASSETTO (ed.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages. Essays on the Work of R.I. Moore*, Leiden - Boston, Brill, 2006, p. 238-239.

te spreken “een gewone schaapherder het werk van Origenes kent⁵⁴”. Mij lijkt het nochtans dat ook hier de eenvoudigste hypothese de beste is, namelijk dat er grondig en efficiënt werd gepredikt door de *bonshommes*, die allemaal toch een opleiding achter de rug hadden. Er zijn, naar mijn smaak, iets teveel getuigenissen voor de Inquisitie die in die richting wijzen.

2.7. *Liber de duobus principiis* naar Giovanni de Lugio (ca 1250)

Het *Liber de duobus Principiis*, een polemisch traktaat van kathaarse oorsprong, is in 1939 gepubliceerd door Antoine Dondaine. Hij had het manuscript teruggevonden in de *Biblioteca Nazionale* van Firenze waar het ook nu nog wordt bewaard, nadat het tot het eind van de 18^{de} eeuw in het bezit was geweest van het klooster van San Marco in dezelfde stad⁵⁵. Dondaine stelt dat de auteur van het werk Giovanni de Lugio is. Deze man was waarschijnlijk afkomstig van Bergamo en nam vanaf ca. 1250 de leiding over de kerkgemeenschap van Desenzano⁵⁶. Raynerius Sacconi noemt hem de auteur van een *volumen magnum* “bestaande uit 10 katernen”⁵⁷, terwijl het bewaarde manuscript een codex betreft van eerder bescheiden formaat⁵⁸, samengesteld uit 6 katernen, die in zijn totaliteit 54 folio's omvat⁵⁹. Sacconi vermeldt eveneens dat de auteur tot de groep van de *Albanenses* behoort, maar dat hij op bepaalde punten tegen hun leer was ingegaan, zonder het evenwel tot een schisma te laten komen⁶⁰. Deze *Albanenses* maakten deel uit van de kathaarse kerk van Lombardije en beleden een strikt dualisme, waarbij uitgegaan werd van twee gescheiden principes en twee daaruit voorkomende scheppingen. In deze visie is het kwade principe in absolute zin verantwoordelijk voor de creatie van de materiële werkelijkheid⁶¹. Het werk dat we in handen hebben, kan volgens latere onderzoekers niet zomaar aan de notoire ketterse theoloog die Giovanni de Lugio blijktbaar was, worden toegeschreven. Het ontbeert coherentie en duidelijkheid.

The treatise as a whole lacks unity; there are numerous repetitions and redundancies and some contradictory passages; the language in places is obscure, perhaps betraying the author's failure to comprehend fully some of the doctrines he attacks or defends. In organization and content the treatise compares poorly with the work of orthodox theologians, or the better of the contemporary writers against heresy⁶².

Men denkt dan ook eerder aan een compilatie door (een) leerling(en), ook al omdat de beschrijving van het werk door Raynerius Sacconi, niet overeenstemt met het uitzicht en het formaat van het manuscript uit Firenze. Het werk blijft nochtans ongemeen belangrijk voor de studie van het katharisme, daar het het enige authentiek kathaarse traktaat is dat als dusdanig bewaard gebleven is. Het wordt gedateerd tussen 1250 en 1280⁶³. Alhoewel het ideeëngoed dat er in verwoord wordt niet ongestraft veralgemeend kan worden, omdat het voortkomt uit een heel specifieke groep, biedt de tekst ons toch een directe kijk op bepaalde kathaarse overtuigingen. Een belangrijk deel van het werk is bovendien gewijd aan het concept van de dubbele schepping, die ook bij andere auteurs voorkomt en waarvoor, zoals we hierboven zagen, de argumentatie meestal onderbouwd wordt met eigenzinnige interpretaties van het *nihil* uit de proloog van het Johannesevangelie.

Het is in die context vreemd dat er hier slechts twee keer rechtstreeks wordt verwezen naar Joh 1,3. De

54 J. DUVERNOY, *Origène et le berger*, in E. LE ROY LADURIE (dir.), *Autour de Montaillou. Histoire et religiosité d'une communauté villageoise au Moyen Âge*, Castelnau la Chapelle, L'Hydre, 2001, p. 335-344.

55 WAKEFIELD – EVANS, p. 511-512

56 *Catharismes*, p. 252.

57 RAYNERIUS SACCONI O.P., *Summa de catharis...*, F. SANJEK (ed.), AFP 44 (1974), p. 57.

58 178x118 mm.

59 THOUZELLIER, *Liber*, p. 16.

60 DUVERNOY, *Religion*, p. 117.

61 *Ibid.* p. 336.

62 WAKEFIELD – EVANS, p. 511, waarbij de auteur verwijst naar de inleiding van Dondaine.

63 THOUZELLIER, *Liber*, p. 29-32.

eerste keer gebeurt dat in een hoofdstuk dat gewijd is aan de schepping (*De creatione*), § 20, r. 41-42⁶⁴ (1); de tweede keer in het deel dat gewijd is aan de weerlegging van de ideeën van de *Garatenses*, § 59, r. 6-7⁶⁵ (2). Ook hier is het onderwerp de schepping (*De omni creatione*). De context leert ons ook dat er niet ingegaan wordt op de specifieke betekenis van het woord *nichil* op zich. In beide gevallen kan de lezer zich afvragen waarom de auteur teruggrijpt naar een citaat dat zijn eigen hypothese lijkt tegen te spreken.

(1) § 20 begint met een aanval op (katholieke?) tegenstanders die beweren dat men nergens in de Schrift ook maar de minste aanwijzing kan vinden voor het bestaan van twee tegengestelde *principia*, of voor de overtuiging dat er een “andere god” bestaat die aan de basis zou liggen van de zichtbare werkelijkheid (*quod alius deus sit creator omnium*). Daarop veronderstelt de auteur dat zijn tegenstanders een aantal toepasselijke schriftverwijzingen zouden hanteren (o.m. uit de Apocalyps, Jesus Sirach, de Handelingen der Apostelen). Hij besluit die reeks met het sterkste argument van alle: Joh 1,3. Vooralsnog volgt hier geen weerlegging of andere interpretatie van het citaat of van het woord *nichil*.

(2) § 59 is ook bedoeld als weerlegging van argumenten van kathaarse tegenstanders. In dit geval gaat het om de zogenaamde *Garatenses*, een groep die een eerder gematigd dualisme voorhield. Zij zouden zo genoemd zijn naar hun “bisschop” – een zekere Garattus (eind 12^{de} eeuw) – en waren actief in en rond Concorezzo, in de buurt van Milaan. Ook hier legt de auteur het argument in de mond van zijn tegenstanders. Iemand onder hen, zo schrijft hij, zou kunnen beweren dat er slechts één schepper is die al het zichtbare en onzichtbare heeft gemaakt (*qui creavit et fecit visibilia et invisibilia universa*) en dit ondermeer op basis van Joh 1,3. Nadat hier nog enkele andere citaten aan toegevoegd zijn (uit Handelingen, de Apocalyps en de brief aan de Hebreëen), wijst de auteur de *Garatenses* op een tegenspraak tussen hun denken en handelen. Waarom, zo vraagt hij, vinden jullie copulatie en voortplanting verkeerd, als het toch God zelf is die man en vrouw heeft geschapen? Waarom eten jullie geen vlees, eieren of kaas van jullie zeer goede schepper (*carnem et ova et caseum vestri bonissimi creatoris*)? Jullie zijn dus, naar alle waarschijnlijkheid, “dwaalgeesten” en “huichelachtige leugensprekers” die “demonische leringen” verspreiden (1Tim 4,1-3). Hoe kan men immers iets verbieden waarvan men zelf beweert dat het door God gemaakt is? De *Garatenses* spreken zichzelf tegen en raken op die manier verstrikt in hun eigen woorden (*capti sunt ergo in suis sermonibus Garatenses*)⁶⁶.

Het blijkt echter nodig om de beide verwijzingen naar Joh 1,3 in hun ruimere context te plaatsen, waarbij we in de eerste plaats rekening moeten houden met de opbouw van deze tekst, die, volgens bepaalde onderzoekers althans, een doordachte dialectische structuur vertoont. Zo toont Michel Roquebert aan dat het werk, ondanks een aantal schoonheidsfoutjes, wel degelijk kwaliteit bezit. Het is, zo stelt hij, een “filosofisch traktaat”. Hij vergelijkt het met het hierboven aangehaalde *Traité Anonyme* dat de waarheid van het kathaarse geloof wil aantonen door “te putten uit een reeks schriftcitaten, gegroepeerd rond enkele thema's”. In het *Liber de Duobus Principiis* daarentegen, “zou je de citaten kunnen schrappen zonder iets essentieels te verliezen”. “De auteur,” zegt Roquebert, “spreidt een scholastieke virtuositeit tentoon en is waarschijnlijk hooggeschoold. Niet alleen getuigt het werk van een grondige kennis van zowel Oud als Nieuw Testament – er wordt ook, rechtstreeks en onrechtstreeks, verwezen naar Aristoteles, naar de kerkvaders, naar islamitische en joodse denkers. Hij maakt bovendien gebruik van de dialectische methode van Abélard en van Thomas van Aquino, om de denkbeelden van zijn katholieke tegenstanders te weerleggen”⁶⁷. Deze methode vat hij als volgt samen:

On peut commencer par énoncer la position de l'adversaire, y répondre, puis exposer la réponse dudit

64 Voor de nummering van de paragrafen volg ik THOUZELLIER, *Liber*. Voor dit citaat zie p. 232-233.

65 THOUZELLIER, *Liber* p. 372-373.

66 THOUZELLIER, *Liber* p. 374-377.

67 M. ROQUEBERT, *La religion cathare. Le Bien, le Mal et le Salut dans l'hérésie médiévale*, Paris, Perrin, 2001, p. 166-167.

adversaire, pour finir par la réfuter. C'est ce que fait aussi Jean de Lugio. En ce qui concerne la façon de mener le raisonnement lui-même, il a recours d'entrée de jeu à la technique éprouvée du *ou bien / ou bien*, et du *oui / non*. Du thème qu'il se propose d'aborder, il tire immédiatement un couple de propositions contraires (*ou bien / ou bien*) entre lesquelles il faut nécessairement choisir. On dit oui à l'une des deux thèses en présence. Si elle conduit à une impasse, on l'élimine, et on repart sur la thèse opposée, d'où l'on tire un nouveau couple de contraires (*ou bien / ou bien*) auxquels on applique à nouveau la méthode du *oui / non*, et ainsi de suite. [...] En effet [...], c'est bien à une grande question philosophique que Jean de Lugio s'attaque d'emblée: celle des causes premières, étroitement liée à la problématique fondamentale qui est celle des docteurs cathares comme elle avait été celle des gnostiques: l'origine du mal⁶⁸.

Het is in dat kader dat we de verwijzingen naar Joh 1,3 in deze tekst opnieuw dienen te bekijken: dat van een betoog dat opgebouwd is volgens de dialectische methode – en dat van een filosofisch exposé omtrent *universalia*. Het is inderdaad via dat grillige parcours dat de auteur, onrechtstreeks, ingaat op de problematiek van het *nichil*. Daar de context ervan zeer ruim is, ga ik in een volgend hoofdstuk dieper in op deze belangwekkende tekst.

2.8. *Summa de Catharis* van Raynerius Sacconi (1250)

Raynerius Sacconi was ooit zelf een leidende figuur geweest in de Italiaanse kathaarse kerk. Na zijn bekering rond 1245 trad hij toe tot de orde van de dominicanen en werd inquisiteur. Hij spreekt over zichzelf als *frater Ranerius, olim heresiarcha, nunc sacerdos in ordine Predicatorum*⁶⁹. Waarschijnlijk dateert zijn *Summa de Catharis* van rond 1250. Het gaat hier dus om een cruciale bron, neergeschreven door een ooggetuige en bewaard in meer dan 50 manuscripten⁷⁰. In deze tekst is echter geen rechtstreekse verwijzing naar Joh 1,3 terug te vinden. Maar hij geeft wel commentaar op het werk en de ideeën van Giovanni de Lugio. Voor ons thema is vooral de betekenis die deze ketterse theoloog hecht aan de schepping belangrijk. Zowel uit het hierboven aangehaalde *Liber de Duobus Principiis*, als uit de samenvattingen die Sacconi ons biedt, blijkt dat het in geen geval gaat om een *creatio ex nihilo*, maar eerder om het “maken” van iets uit bestaand materiaal. Er wordt dus pre-existentie van materie verondersteld. Eén belangrijk verschil echter: de derde manier van scheppen is volgens Sacconi “iets dat al kwaad uit zichzelf is nog slechter maken” (*ex malo in peius facere*)⁷¹. We zullen in het hoofdstuk hierna lezen dat de auteur van het *Liber de duobus Principiis* dat net níet als een vorm van “scheppen” beschouwt: de vernietigingsdrift van het negatieve principe, die gelijk staat aan het “vervormen tot iets kwaads”. kan onmogelijk als een scheppingsact worden begrepen.

2.9. Getuigenis van Arnaut Teisseire voor inquisiteur Jacques Fournier (vòòr 1325)

Aan het begin van de 14de eeuw bevestigt Arnaut Teisseire het nog eens voor de rechtbank van Jacques Fournier. Zijn schoonvader heeft het hem goed uitgelegd: “Sans lui a été fait le néant, c'est à dire: toutes choses ont été fait sans lui⁷². Ondanks het feit dat we in de loop van dit overzicht vaak te maken hadden met getuigenissen waarin dit geloofspunt anders werd geformuleerd of begrepen, kunnen we toch concluderen dat de gedachte dat het “niets” aan de oorsprong ligt van de materiële wereld, niet verdwenen is. Hier, aan het einde van het kathaarse verhaal, doet iemand die het misschien weliswaar niet zo goed heeft begrepen, toch een poging om correct door te geven wat hem is gezegd.

68 M. ROQUEBERT, *La religion cathare, o.c.*, p. 167-168.

69 RAYNERIUS SACCONI o.p., *Summa de catharis...*, F. SANJEK (ed.), AFP 44 (1974), o.c., p. 43-44.

70 *Ibid.*, p. 39.

71 *Ibid.*, p. 54. Zie ook de vertaling door W. VANDERZEYPEN in *De verhandeling over de katharen en de armen van Lyon door Raynerius Sacconi (1250)*, Kathaarse Kronieken 23, Brussel, SAC, 2011, p. 45

72 DUVERNOY, *Religion*, p. 55, n. 89.

In het *Liber de duobus principiis* werden we, we zagen het al, met een gelijkaardige stellingname geconfronteerd. In dit erudiete werk merken we ook dat de ideeën omtrent het *nihil* kunnen gerelateerd worden het aan het neoplatoonse gedachtegoed.

3. *Essentia & Substantia* in het *Liber de duobus principiis*

Zoals Christine Thouzellier het ziet, bestaat het *Liber de duobus principiis* uit zes “boeken” van ongelijke kwaliteit en lengte. Zij geeft ze de volgende titels:

- I. *De libero arbitrio* (§ 1-19)
- II. *De creatione et de signis universalibus* (§ 20-39)
- III. *Compendium ad instructionem rudium* (§ 40-56)
- IV. *Contra Garatenses* (§ 57-64)
- V. *De arbitrio* (§ 63-64)
- VI. *De persecutionibus* (§ 65-70)

De verwijzingen naar Joh 1,3 komen voor in Boek II (*De creatione et de signis universalibus*) en in Boek IV (*Contra Garatenses*). In beide delen wordt het thema van de schepping behandeld, in Boek II wordt daarenboven ook ingegaan op het thema van de *universalia*. Deze twee aspecten verdienen een nadere beschouwing.

3.1. *De creatione*

Het eerste onderwerp dat in Boek II behandeld wordt, is de schepping. De auteur maakt duidelijk dat hij niet gelooft in een *creatio ex nihilo*⁷³. *Creare* is hetzelfde als *facere*: het vooronderstelt de aanwezigheid van “materiaal” waarmee men iets kan maken. Op die manier onderscheidt hij drie vormen van scheppen: (a) uit iets goeds iets maken dat nog beter is; (b) van iets slechts iets goeds maken; (c) aan iets dat in wezen kwaad is toestaan zijn invloed uit te oefenen. In dit verband gebruikt de auteur de term *essentia*: “*Creare et facere est aliquid addere super essentias illorum*”⁷⁴. Vormen van (a) zijn bijvoorbeeld de “schepping” van Christus⁷⁵ en van de engelen. Aan deze wezens die uit zichzelf, in essentie, goed zijn, wordt iets toegevoegd, zodat zij degenen die door de duivel onderdrukt worden, zouden kunnen bevrijden en de rechtvaardigen ondersteunen⁷⁶. Argumenten voor deze visie worden ondermeer geput uit de brieven van Paulus, waar gesproken wordt over “het afleggen van de oude mens en het zich bekleden met de nieuwe mens” (Kol 3,9-11; Ef 4,23-24). In deze perikopen wordt immers de “creatie van onze Heer Jezus Christus besproken”: *sicut beatus Paulus de creatione domini Ihesu Christi mentionem faciens [...] ait* (§ 24, r. 4-5). Ook Jes 45,8 dient hier ter ondersteuning: “de aarde opent zich en laat de Redder ontspruiten [...]. Ik, de Heer, heb hem geschapen⁷⁷”. De klassieke verwijzingen naar de grootsheid van Gods werk – uit Kohelet, Jesus Sirach, Wijsheid en de psalmen – krijgen eveneens hier hun plaats. Voor (b) grijpt de auteur opnieuw terug naar de profeet Jesaja (45,6-7), waar de Heer stelt dat hij (“Ik en niemand anders”) alles geschapen heeft, “het licht en de duisternis, vrede en onheil”. Deze tekst moet men echter als volgt begrijpen: “Er is geen ander die het Licht heeft geschapen, het Licht dat Christus is, zoals te lezen is bij Johannes (Joh 1,9). Maar waar gezegd wordt dat Hij evenzeer de duisternis heeft geschapen, betekent dit, dat Hij het volk dat wandelt in de duisternis (Mt 4,16; Jes 9,2) naar het Licht leidt.” Ook hier weer een citaat van Paulus: “Eens waart gij duisternis, nu zijt gij licht [...]. Leeft dan ook als kinderen van het licht.” (Ef 5,8). De derde vorm van scheppen (c) is het moeilijkste te begrijpen, want hier komen we volledig terecht in de wereld van het kwaad.

73 THOUZELLIER, *Liber* p. 268 § 31 r. 2-5.

74 *Ibid.*, p. 248 § 26 r. 3.

75 Hieruit blijkt dat (sommige) katharen Christus als een schepsel zagen. (Cf. *supra* I 1.1)

76 THOUZELLIER, *Liber* p. 240 § 23 r. 13-17.

77 Met deze vertaling volg ik de auteur van het *Liber*: “aperiatur terra et germinet salvatorem”

Het is niet zo, betoogt onze auteur, dat wanneer God zegt dat Hij niet alleen het licht, maar ook de duisternis heeft geschapen (Jes 45,6-7), of de Leviathan (Ps 104,26) en Behemoth (Job 40,10), daarmee bedoeld wordt dat Hij rechtstreeks verantwoordelijk zou zijn voor het bestaan van het kwaad. Het betekent slechts dat God de aanwezigheid van het kwaad verdraagt, zelfs in die mate dat Hij toestaat dat, op die manier, indirect, Satan “heerser over het volk” wordt en zelfs de rechtvaardigen kan op de proef stellen. Het is dus onjuist om God in letterlijke zin de schepper van het kwaad te noemen. De duisternis is niet door God gemaakt, maar wordt door Hem hoogstens “gebruikt”. Wanneer de auteur als besluit opmerkt dat men terecht mag beweren dat God alles heeft geschapen, verwijst hij onrechtstreeks (via Kol 1,16-17 en Rom 11,36) terug naar Joh 1,3.

[...] quod dominus deus noster creavit et fecit omnia, [...] et quod universa condidit deus in domino Ihesu Christo in celis et in terra, et quod *omnia per ipsum et in ipso et ex ipso creata sunt* [...].

Boek IV (*Contra Garatenses*) is beduidend korter. De argumentatie, eveneens geschoeid op een dialectische leest, is minder grondig uitgewerkt en vervalt in herhalingen. Op het eerste gezicht lijkt het wel van een andere auteur⁷⁸. Hier wordt voornamelijk gewezen op het onlogische in de ideeën van de *Garatenses*, die, alhoewel ze ervan uitgaan dat alles door één God is geschapen, toch bepaalde delen van die “goddelijke” schepping afwijzen. In de eerste paragrafen van dit hoofdstuk maakt de auteur duidelijk dat er een groot verschil bestaat tussen het strikte dualisme van zijn eigen fractie, de *Albanenses*, en de gematigde vorm die door de *Garatenses* wordt beleden. Die geloven blijkbaar dat een kwaadaardige schepper de vier door God geschapen elementen heeft gecorrumpeerd. Op basis daarvan heeft deze valse “god” (*malus deus, malus dominus*) de man en de vrouw gemaakt en hen bevolen zich voort te planten. Onze auteur verwijt zijn tegenstanders dat zij de volgende stap niet willen of kunnen zetten: blijkbaar geloven de *Garatenses* wèl dat deze tweede, slechte schepper de seksualiteit en de voortplanting heeft gecreëerd, maar niet dat hij ten gronde aan de basis ligt van deze hele zichtbare en lichamelijke werkelijkheid. “Als het waar is dat deze slechte god de elementen gecorrumpeerd heeft, waarom volgen jullie ons (*Albanenses*) dan niet, wanneer wij zeggen dat er dus een kwaadaardige schepper-god bestaat?” Ter ondersteuning wordt hier verwezen naar het boek Genesis.

Nonne palam per scripturas Genesis vobis probare possumus, cum qua vestram sententiam confirmatis, quod ille deus, quem creditis esse malum, creator est celi et terre et aliorum omnium que videntur sicut et factor⁷⁹?

Voor de auteur bestaat er, zoals we zagen, immers geen verschil tussen *creare* en *facere*. Zo klinkt het misschien logisch dat het “corrumpen van de goddelijke elementen”, zou kunnen gezien worden als een vorm van scheppen, namelijk: iets goeds vervormen tot iets slechts. Dit zou dan een vierde variant zijn van de hierboven opgesomde modaliteiten van de scheppingsdaad. Maar “scheppen” werd daar gezien als een positieve (goede) daad, die in het slechtste geval erin bestond het kwaad te dulden. We kunnen daar alleen maar uit concluderen dat “corrumpen” geen scheppingsdaad kan zijn, want hier wordt iets “weggenomen” van het goede⁸⁰. Bovendien, stelt onze auteur, hoe zou deze *malus deus*, die zoals de *Garatenses* beweren, zelf een schepsel van God is, een gevallen engel, kunnen raken aan Gods heilige schepping? Er is maar één antwoord mogelijk: er bestaat een kwaadaardig principe, dat ten grondslag ligt aan deze wereld – en waar de ware God in zekere zin niet tegenop kan.

Sequitur adhuc autem necessario quod aliquid sit principium mali, quod facit deum verum concedere et sufferre corruptionem malam et vanissimam in suis sanctissimis elementis contra ipsius penitus voluntatem;

78 Dit onderdeel vertoont in het ms. een ander handschrift (Cf. *Liber* p. 18 e.v.). Dit volstaat uiteraard niet om het toe te kunnen schrijven aan een andere auteur, maar volgens C. THOUZELLIER is er ook een duidelijk kwaliteitsverschil te bespeuren.

79 THOUZELLIER, *Liber* § 58, r. 69-73, p. 370.

80 Dit is dus in tegenspraak met wat Raynerius Sacconi hierover zegt (Cf. *supra* I 2.8)

quod per se simpliciter et directo nullo modo faceret verus deus⁸¹.

Hier past een voorlopige – en zeer voorzichtige – conclusie. In beide hierboven besproken fragmenten, schijnt de auteur de scheppingsdaad te zien als iets dat in wezen goed is. In zijn schepping voegt God aan het bestaande iets goeds toe, zodat het (nog) beter wordt. Het ontstaan en de werking van het kwaad ligt daar buiten, het komt voort uit een kwaadaardig principe en doet hoogstens pogingen om “in te breken in het goede”. Het verwarrende in het hierboven samengevatte betoog is dat de auteur desondanks toch de termen “schepper” (*creator celi et terre*) en “god” (*deus malus*) gebruikt voor dat kwade beginsel, dat nochtans, zoals we uit de tekst menen te begrijpen, een puur negatieve, nihiliserende werking heeft.

3.2. *De signis universalibus*

In Boek II raakt de auteur een onderwerp aan dat zo mogelijk nog belangrijker is om zijn visie op het kwaad te begrijpen. Hij heeft het over de *universalia*⁸² en maakt ons duidelijk dat begrippen als *omnia*, *universa* of *cuncta* geen eenduidige betekenis hebben. Zeker wanneer die termen in de bijbel voorkomen, is het meer dan duidelijk dat er niet steeds hetzelfde mee wordt bedoeld. Zo worden er soms met *omnia* negatieve of kwade zaken bedoeld die men beter vermijdt (*mala et vana et transitoria et deponenda*) maar evengoed kan het gaan om het positieve, het goede, het eeuwige (*bona et munda et permanentia in seculum*). Het is overduidelijk, zo besluit de auteur, dat zo sterk tegengestelde totalen niet afkomstig kunnen zijn van dezelfde bron. *Ergo*: er is een ander principe dan God, dat het kwade *omnia* veroorzaakt. Belangrijk in deze logica is dat het “goed” zijn van het geschapene niet gezien wordt als een (accidentele) kwaliteit, maar als iets dat de kern van dit ding of wezen bepaalt. De auteur gebruikt in dit verband het woord *substantia*, wanneer hij erop wijst dat bepaalde “tegenstanders” geen verschil zien tussen de soorten *omnia*, alhoewel die nochtans substantieel van elkaar verschillen:

(Nostri adversarii) volunt per hec universa signa, scilicet 'omnia', et 'universa', et 'cuncta' et alia signa que in divinis rationibus universitatem significant, illorum sententiam sepiissime confirmare nichil inter substantias penitus discernendo, asserentes autem quod omnes omnino substantie, tam male quam bone, tam transitorie quam permanentes, a recto domino deo *vero et sancto* sint facte penitus et create⁸³.

Dat de auteur deze terminologie en de filosofische ideeën die erachter schuilgaan belangrijk vindt, blijkt wanneer hij in het daaropvolgende *Compendium*⁸⁴ op de zaak terugkomt. “God is immers,” zo stelt hij daar, “geen samengesteld wezen en dus valt *zijn* en *willen* in hem samen.” Logischerwijs volgt hieruit dat God, het pure “zijn” dat in wezen “goed” is, onmogelijk het kwaad kan willen, dus kan hij het ook niet maken of doen ontstaan. Daaruit kan vervolgens geconcludeerd worden dat God geen macht kan uitoefenen op en in het rijk van het kwaad waar hij op geen enkele manier verantwoordelijk voor kan worden geacht en dat volledig buiten hem om “bestaat”. Nochtans mag hij terecht almachtig genoemd worden, maar enkel in het rijk van het goede, van het ware “zijn”. Hij immers veroorzaakt alle goeds: zo wordt God almachtig genoemd wat betreft “alles wat hij zelf maakt, gemaakt heeft of zal maken”, maar toch zal geen zinnig mens hem werkelijk almachtig noemen *quia possit facere illud quod non fecit nec facit nec faciet umquam*. Sommigen zullen opwerpen dat God die dingen niet doet of maakt, omdat hij het niet wil. “Inderdaad,” herhaalt de auteur, “maar dat maakt voor mijn stellingname niets uit, want, zoals ik eerder al zei, *ipse et eius voluntas sunt unum et idem*”⁸⁵.

81 THOUZELLIER, *Liber* § 62, r. 82-87, p. 388.

82 THOUZELLIER, *Liber* § 32-39, p. 272-297.

83 *Liber* § 33, r. 3-11, p. 272.

84 *Compendium ad instructionem rudium* [Boek III], *Liber* § 40-56, p. 298-361.

85 THOUZELLIER, *Liber* § 43, r. 24-28, p. 308.

Christine Thouzellier wijst er in haar inleiding op dat de auteur van het *Liber de duobus principiis* hoogstwaarschijnlijk beïnvloed is door enkele belangrijke middeleeuwse denkers, waaronder Boëthius (ca. 480-525)⁸⁶. Dat laatste is niet zo vreemd, gezien het immense belang van diens werk voor de middeleeuwse wijsbegeerte en zijn daaruit volgende grote bekendheid. We zagen hierboven dat onze ketterse auteur tot het besluit was gekomen dat de goede God alleen maar almachtig kan zijn in het goede, sterker, dat hij zelfs niet in staat is het kwade te willen. Ter vergelijking dit fragment uit *De consolatio philosophiae* van Boëthius:

- Welnu, zo begon ze, niemand zal betwijfelen dat God macht heeft over alles.
- Althans iemand die bij zijn verstand is, zal geen moment aarzelen om dat toe te geven.
- Goed, en wie macht heeft over alles kan alles.
- Absoluut.
- Kan God dus ook kwaad doen?
- Nee, beslist niet.
- Dan is de conclusie dat kwaad niets is, als hij die alles kan dat niet kan⁸⁷.

Wanneer we bovendien terugkoppelen naar het tweede luik van Boek II, *De signis universalibus*, merken we dat onze auteur veel belang hecht aan het begrip *substantia*, een concept dat ook door Boëthius werd uitgediept⁸⁸. In dat verband loont het de moeite even in te gaan op één van de theologische traktaten van deze filosoof, een kort exposé waarin hij een vraagstuk uit zijn *Hebdomades* in verband met deze *substantiae* behandelt⁸⁹. Op basis van 7 axioma's in verband met het “zijn” (*esse*) en het “ding dat is” (*id quod est*) wordt hier onderzocht op welke manier de dingen deel hebben aan het “zijn”, waarvan gesteld wordt dat het het hoogste goed is. We kunnen ons afvragen, zo betoogt Boëthius, of het goede in wat bestaat een kwaliteit is, te vergelijken met, bijvoorbeeld, wit-zijn, of rond-zijn. Witte of ronde objecten zijn zoals ze zijn door “participatie” aan het bijvoorbeeld “rondheid of witheid”, maar ten gronde, in wezen, zijn zij niet “rond” of “wit”. Dit noemt men “iets zijn” (*esse aliquid*) en het kan gezien worden als een *accidens*. Indien we het echter hebben over het “zijn” zelf van iets (*esse aliquid in eo quod est*), dan spreken we over *substantia*. Wanneer we stellen dat het bestaande goed is (*ea quae sunt bona sunt*), dan dienen we dus te weten of dit op accidentele wijze is, door “participatie”, als een kwaliteit (1) – dan wel substantieel (2). Boëthius onderzoekt beide mogelijkheden en merkt op dat ons dat naar een impasse leidt. Aanvaarden we (1) dan kunnen we niet stellen dat al het bestaande naar het goede reikt als naar iets gelijkends. Dit was nochtans een basisaxioma. Opteren we daarentegen voor (2) dan dienen we te aanvaarden dat alles wat bestaat substantieel gelijk is aan het hoogste goed, wat zou betekenen dat het God is: *ex quo fit ut omnia quae sunt deus sint, quod dictu nefas est*⁹⁰. De conclusie dient dus te zijn dat we het bestaande niet als enkelvoudig mogen zien. Alleen God is dat, hij is alleen “zijn” en dat “zijn” is substantieel “goed”: *primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est*. De dingen bestaan dus door de wil van God, want willen en handelen zijn bij hem één. Daaruit volgt dat de dingen in wezen (in hun “zijn”) goed zijn, daar het “zijn” gelijkstaat aan het “goede” (en aan God). We moeten alle zijnden dus bekijken vanuit twee invalshoeken: (a) hun zijn is substantieel goed want anders konden ze niet bestaan; (b) dat wát ze zijn, zijn ze door iets anders. Hier introduceert Boëthius ook het begrip “handelen” (*actio*). Voor ons, als schepsels, valt “handelen” niet samen met ons “zijn”; voor het enkelvoudige wezen dat God is daarentegen, is dat wel het geval. Rechtvaardigheid kan een aspect zijn van ons handelen. Het maakt ons dan ondermeer tot wát wij zijn en kan gezien worden als een *accidens*⁹¹. Het feit echter dát wij zijn, is veroorzaakt door het hoogste goed, dat gelijk is aan het pure “zijn” dat God is. Of God dan ook het kwaad kan / wil / zou scheppen, is een zinledige vraag.

86 THOUZELLIER, *Liber*, p. 52-55.

87 BOËTHIUS, *De vertroosting van de filosofie*, Amsterdam, Ambo, 2000, p. 136 [III 12(p)].

88 J. DECORTE, *Waarheid als weg. Beknopte geschiedenis van de middeleeuwse wijsbegeerte*, Kapellen, Pelckmans, 1992, p. 75.

89 A. TISSERAND, *Boèce. Traités théologiques*, Paris, Flammarion, 2000, p. 122-135 (noten p. 215-223).

90 *Ibid*, p. 128.

91 *Ibid*, p. 223, n. 36.

La bonté des étants, bien qu'elle découle de la bonté de Dieu lui-même, dépend donc d'une acte volontaire de Dieu. Il ne saurait y avoir de mécanisme, ou d'émanation dans le sens néoplatonicien du terme. Est-ce à dire que Dieu aurait pu créer des êtres mauvais? La question n'a pas de sens: pour un chrétien, le Mal n'est pas un principe opposé au Bien, mais l'absence ou le refus du Bien [...]. L'acte de volonté entrant dans la création d'étants-bons dans ce qu'ils sont est en fait l'acte créateur lui-même. Mais cet acte ne peut que préserver également notre liberté: seul un Dieu personnel créant librement des êtres peut aussi créer des êtres libres tout en étant capables du Bien comme de leur principe et leur fin⁹².

Alles wat is, is goed, want verbonden met God. Alles wat kwaad is dus dus per definitie nihil. God kan daar niets mee te maken hebben. Het is moeilijk hierover te praten of te denken, omdat wij geen categorie boven het zijn kunnen denken en ook geen “daarbuiten” of “eronder”. “There is no larger kind to which beings, as such, belong and no possible characteristic that would carve out all and only being's from some larger kind”⁹³.

Dat is nu net de moeilijkheid waarmee katharen worstelen: er is een scheidingslijn tussen het “zijn” en het “niet” en alhoewel wij het “niet” kennen, want wij worden er dagelijks mee geconfronteerd, blijft het moeilijk, zo niet onmogelijk, dit correct te duiden of te begrijpen.

92 A. TISSERAND, *Boèce, o.c.*, p. 223, n. 34.

93 S. McDONALD, *The Metaphysics of Goodness and the Doctrine of the Transcendentals*, in ID. (ed.), *Being and Goodness. The concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca – London, Cornell University Press, 1991, p. 31.

II. Panem supersubstantialem da nobis hodie

1. Het Brood dat Leven geeft

In dit tweede deel ga ik in op de betekenis die Joh 6 heeft voor het kathaarse denken, waarbij ik er meteen aan toevoeg dat zij niet zozeer aandacht hebben voor het “teken” als dusdanig, maar vooral voor de duiding ervan in de zogenaamde “broodrede”. Ook voor moderne auteurs is deze tekst een cruciaal onderdeel van het vierde evangelie, niet in het minst door de overduidelijke verbanden met de ideeën uit de proloog die er in terug te vinden zijn, de mogelijke connecties met de wijsheidsliteratuur en de mogelijkheid om ook hier de *logos*, of, zoals Christus zichzelf hier noemt, het “brood uit de hemel” te begrijpen als de *Torah* of de wet. Ook hier is dus een “woordelijke” interpretatie mogelijk van de figuur van Jezus en, in de eerste plaats, van zijn daden.

We weten uit getuigenissen dat katharen niet geloofden in mirakels. Hoe zou een God die slechts met het spirituele te maken heeft ook maar kunnen, of willen, ingrijpen in deze materiële wereld? Moneta da Cremona schrijft in zijn *Adversus Catharos* (1241-1242) dat katharen niet geloven dat Christus ook maar één fysiek wonder heeft verricht, zelfs al vermeldt de Schrift dit zo. “Therefore, they give a spiritual interpretation to the gift of sight to the blind and the raising of Lazarus; spiritually also were the sick healed”⁹⁴. Bélibaste, de laatste ons bekende Occitaanse *bonhomme*, zegt het nog duidelijker: “Le fils de Dieu ne libérait pas les hommes de leurs maladies physiques, mais seulement des péchés qui sont les maladies de l’âme”⁹⁵. In die context meen ik dat het de moeite loont om de Johanneïsche *sèmeia*, die misschien minder als “wonder” dan als “teken” moeten begrepen worden, in dit hoofdstuk wat nader te bekijken. Verder focus ik uiteraard, in het kader van wat hierna volgt, vooral op de broodrede, waarvan ik een mogelijke “woordelijke” interpretatie naar voor schuif.

1.1. Een taal van tekens?

In het vierde evangelie wordt in verband met de mirakels die Jezus verricht, 17 keer het woord voor “teken” gebruikt: *sèmeion*. Alhoewel deze term ook bij de synoptici terug te vinden is⁹⁶, komt daar ook *dunamis*

94 Moneta's *Summa against Cathars*, in WAKEFIELD-EVANS p. 311.

95 DUVERNOY, *Religion*, p. 86.

96 13 x bij Mt, 7 x bij Mc, 11 x bij Lc. Niet elk teken heeft echter een positieve betekenis, er zijn ook “valse” tekens

voor in verband met de door Jezus verrichte wondertekenen. Dit laatste woord is dan weer niet terug te vinden in het evangelie volgens Johannes. Verder is er ook nog het woord *teras* dat vooral de connotatie van een buitengewoon (bovennatuurlijk) voor- of wonderteken in zich draagt. Dit woord komt echter slechts drie keer voor in de evangeliën (Mt 24,24; Mc 13,22 & Joh 4,48) en dan nog telkens in combinatie met “teken”: *sèmeia kai terata*, uitdrukking waarmee in de Septuagint naar de wondertekenen van JHWH wordt verwezen. Is *sèmeion* dan gewoon een ander woord, een synoniem, voor “wonder”? Wanneer we het lezen bij de synoptici, blijkt dat het daar nogal eens een puur verwijzende functie heeft. Het gaat ook in een aantal van die gevallen helemaal niet om mirakels, maar om signalen, symbolisch te begrijpen verhalen of herkenningstekens⁹⁷. Nochtans, wanneer tegenstrevers, mensen die Jezus op de proef willen stellen, of wankelmoedige volgelingen om een “teken” vragen, schijnen ze hiermee te bedoelen dat hij een wonder moet verrichten – en dit gegeven vinden we terug in de vier evangeliën. Het teken kan dus blijkbaar de vorm aannemen van een bovennatuurlijk verschijnsel, maar het moet hoe dan ook “gelezen” en op de juiste manier begrepen en geduid worden. De vele ongelovigen die herhaaldelijk – en vaak tevergeefs – om een teken vragen, schijnen zichzelf door hun verstoktheid en geestelijke blindheid al bij voorbaat buitenspel te hebben gezet (cf. Joh 9,41).

Door de band genomen neemt men aan dat het in het vierde evangelie gaat om in totaal zeven tekenen, al is het niet helemaal duidelijk welke dat precies zijn⁹⁸: slechts het eerste en het tweede worden als dusdanig door de evangelist genummerd⁹⁹. Vijf wonderverhalen worden letterlijk *sèmeia* genoemd. Eén krijgt geen verdere specificatie mee (6,16-21: Jezus wandelt over het meer). Voor de genezing van de lamme in het bad van Betzata (5,1-9) wordt het woord *ergon* gebruikt, echter pas daarna¹⁰⁰, in antwoord op de verwijten van de joden. Jezus gebruikt de term zelf om te verwijzen naar zijn enige taak: het werk van God volbrengen¹⁰¹. Het woord *ergon* heeft dan ook een veel ruimere betekenis dan *sèmeion*. Het kan verwijzen naar Jezus' woorden én daden, naar “de totaliteit van de Jezus' openbaring en heel speciaal naar zijn goddelijke zending, en de verbondenheid met de Vader, zowel voor als na de verrijzenis”¹⁰².

Maar het woord *sèmeion*, dat na 12,37 niet meer voorkomt in het evangelie, duikt, bijna aan het einde, toch weer op, daar waar de evangelist zijn verhaal lijkt te willen afsluiten met de woorden: “Nog veel andere tekenen heeft Jezus voor de ogen van zijn leerlingen verricht, die niet in dit boek zijn neergeschreven” (20,30). Wijst dit er niet op dat ook met deze term naar de totaliteit van Jezus' leven en boodschap kan verwezen worden?

The fact that John in describing the purpose of his gospel only refers to *sèmeia* should not surprise us. The *sèmeia* are not only the essential component of the life of Jesus but in their revelatory character, their materiality, and their reality, they also illustrate the incarnation of the Son of God (1,14) in a pre-eminent fashion. It is through the *sèmeia* that the *doxa* of Jesus is made accessible to his disciples¹⁰³.

(Mt 24,24; Mc 13,22).

97 Cf. Lc 2,12: “het teken is een pasgeboren kind” / Mt 12,39 & Lc 11,29-30: “het teken van Jona” / Mt 24,3; Mc 13,4; Lc 21,7: “tekenen die de eindtijd aankondigen” / Mt 26,48: “de Judaskus als een teken: hij is het”.

98 Volgens sommigen kunnen ook de kruisdood en verrijzenis gezien worden als *sèmeia*. Cf. G. VAN BELLE, *The Resurrection Stories as Signs in the Fourth Gospel: R. Bultmann's Interpretation of the Resurrection Revisited*, in Geert VAN OYEN & Tom SHEPHERD (eds.), *Resurrection of the Dead: Biblical Traditions in Dialogue* (BETL 249), Leuven, Peeters – Paris – Walpole, 2012, p. 249-264 & ID., *The meaning of ΣΗΜΕΙΑ in Jn 20,30-31 in Ephemerides Theologicae Lovanienses* 74 (1998) p. 300-325.

99 (1) 2,1-11: water wordt wijn bij de bruiloft in Kana; (2) 4,46-54: Kana, genezing zoon van hoveling.

100 7, 21 – ook in Jezus' zelfverdediging (5,19-47) na dit mirakel, verwijst hij met dit woord naar het werk van zijn Vader.

101 G. VAN BELLE, *The Johannine ΣΗΜΕΙΑ*, in ID., *The Signs Source in the Fourth Gospel: Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis* (BETL, 116), Leuven, University Press – Peeters, 1994, pp. 379-404 (“Appendix I”)

102 *Ibid.* p. 385.

103 G. VAN BELLE, *The meaning of ΣΗΜΕΙΑ in Jn 20,30-31, o.c.*, p. 324.

Men kan bovendien constateren dat er een spanningsveld bestaat tussen, enerzijds, het materiële aspect van het wonderteken, als een waar-gebeurd historisch feit en, anderzijds, de symbolische dimensie ervan. Deze symbolische betekenis wordt door de evangelist zelf benadrukt, wanneer hij een interpretatief commentaar – in de vorm van een redevoering of dialoog – het wonderverhaal laat doorkruisen, volgen of voorafgaan. Deze symbolische duidingen zijn onlosmakelijk verbonden met het verhaal, schijnen zelfs deel uit te maken van het teken als zodanig.

The discourses attached to the signs are not extraneous appendages, but grow out of the very particular reality of the signs themselves. When Jesus feeds five thousand people, he is revealed as “the bread of life”; when he opens the eyes of a blind man, he reveals himself to be “light of the world”; and in raising Lazarus, he manifests the validity of his claim to be “resurrection and life”¹⁰⁴.

Het is op deze symbolische dimensie dat ik, in wat hierna volgt, dieper in wil gaan. Het concrete verslag van het gebeurde, de feitelijkheid van het mirakel, moet de lezer/toehoorder er wellicht van overtuigen dat de mens-geworden *logos* een historische, lichamelijke realiteit is en dat docetisme een foute denkpiste is. Maar tegelijkertijd noopt de overduidelijke symboliek ons ertoe het leven en de werken van Jezus van Nazareth te lezen als een tekst. Een tekst die, zoals elke tekst, om duiding en interpretatie vraagt. Een tekst die verwijst naar een realiteit achter de woorden, een realiteit die alleen in de woorden “gezegd” kan worden, maar er onmogelijk kan mee samenvallen. Interpretatie en exegese kunnen die achterliggende realiteit zichtbaarder maken – en dat is precies wat de Johanneïsche Jezus doet, door de “tekst” van zijn wonderen te voorzien van een verhelderend commentaar.

1.2. Brood uit de hemel

In de reeks van tekenen neemt het teken van het brood een centrale plaats in. Niet alleen is het, in de rij van zeven, het vierde¹⁰⁵, het wordt ook gevolgd door één van de belangrijkste redevoeringen van Jezus. Hij noemt zichzelf hier meer dan eens het “brood uit de hemel” dat “leven geeft” en hij biedt zichzelf aan als het enige ware voedsel. Wie “zijn vlees en bloed eet en drinkt”, zal leven (6,52-56). Nergens vormen teken en redevoering zo overduidelijk één geheel als hier. Jezus zelf maakt volgens de evangelist bovendien een duidelijk onderscheid tussen het materiële verzadigd-zijn en het teken als dusdanig: “u zoekt mij niet omdat u tekenen hebt gezien, maar omdat u volop hebt kunnen eten” (6,26). Het teken verwijst blijkbaar naar een ander soort voedsel, niet het vergankelijke, maar “het voedsel dat blijft, het voedsel van het eeuwig leven” (6,27). Er is ook al vroeger in de geschiedenis van Israël sprake van “brood uit de hemel”, het *manna*, zoals verteld in het boek Exodus (16,4): “Ik zal brood voor u laten regenen uit de hemel” (cf. Joh 6,31). Maar nu gaat het om het ware brood uit de hemel (6,32), het brood dat leven geeft (6,35), zichzelf.

Peder Borgen herkent in de onderliggende structuur van de broodrede die van een *midrasj*, een intertekstuele constructie van citaten uit, parafrasen van, en commentaren op een vers uit het Oude Testament in de vorm van een homilie¹⁰⁶. Zo citeert Jezus bij zijn verwijzing naar het *manna* Psalm 78,24: “brood uit de hemel gaf hij hun te eten” (cf. Joh 6,31), waarvan ondermeer echo's terug te vinden zijn in het boek Wijsheid: “Uw volk daarentegen voedde U met engelen Spijs en U gaf hun vanuit de hemel zonder ophouden een toebereid brood” (16,20). Even verder wordt daar ook gezegd dat op die manier het volk leerde dat het niet gevoed wordt door aardse gewassen, maar door “uw woord [dat] iedereen die op U vertrouwt, instandhoudt” (W 16,26).

104 M. M. THOMPSON, *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel*, 1988, p. 62, zoals geciteerd door G. VAN BELLE in *The Johannine ΣΗΜΕΙΑ*, o.c., p. 390.

105 Het wordt wel meteen gevolgd door het zogenaamde 'vijfde teken' waarbij Jezus wandelt over het water. Dit verhaal wordt verteld nog vòòr de broodrede een aanvang neemt.

106 P. BORGES, *Bread from Heaven*, NovTSup 10, Leiden, Brill, 1965.

Het *manna* kan dus volgens de haggadische tradities, zegt Borgen, begrepen worden als het woord van God, zoals hij dat op de Sinaï aan zijn volk schonk: de *Torah*. Er wordt een verbinding gemaakt tussen het *manna* (voedsel) en het woord (de wet). Maar “woord van God” kan ook “wijsheid” betekenen. Zij is er al van in het begin (Spr. 8,22-23) en zij nodigt ons ook uit op een maaltijd: “Kom, eet mijn brood en drink de wijn die ik gemengd heb” (Spr 9,5). En wie de wijsheid vindt, “vindt het leven (Spr 8,35)”.

In John the bread from heaven has been given the life-giving functions of Torah and wisdom. The presence of the bread is pictured with features from the theophany at Sinai and the invitation to eat and drink extended by wisdom. He who shares in the (preparatory) revelation at Sinai accepts the invitation and “comes to” wisdom/Jesus (John 6,45). The midrashic formula of “I am” receives in this context the force of the self predication of wisdom, John 6,31-58 follows the lines suggested by the Prologue (1,1-18) where the same combination has been made¹⁰⁷.

Deze interpretatie van de broodrede, zoals Borgen die leest vanuit de *hagada*, verzen uit het Oude Testament en de parafrazen ervan bij Philo en in de *midrasjim*, vinden we ook terug in christelijke commentaren, zoals hierna zal blijken. Paradoxaal genoeg leert de broodrede ons dat de “mens niet leeft van brood alleen” (Dt 8,3). Het materiële brood behoort, evenals de letterlijke interpretatie van het *manna* als voedsel voor het lichaam, tot de wereld van uiterlijkheden. Maar daar gaat het niet om, het gaat om “de nieuwe spirituele werkelijkheid waarnaar het verwijst,” aldus Borgen.

A conditioned dualism follows as a logical consequence of the distinction between the external and spiritual spheres: If the external factors are made self-sufficient and are used against the spiritual sphere, then the external sphere is misused for evil. If, on the other hand, these external factors are used to point beyond themselves to the spiritual reality of the Son, they serve their proper and good function¹⁰⁸.

1.3. Vlees en bloed

Hoe moet we die “spirituele werkelijkheid van de Zoon” begrijpen? De vereenzelviging van Jezus met de *Torah* en met de wijsheid, toont dat het spanningsveld tussen tastbare realiteit en symbolische duiding ook doorwerkt in de visie op de ware natuur van Christus. Dat hij, zoals de proloog duidelijk maakt, het “woord van God” is, wordt ook in de broodrede aangetoond, aan de hand van die vele kruisverbindingen tussen oudtestamentische fragmenten en nieuwe interpretaties. Maar hij is ook de *logos ensarkos*. Geen enkele commentator wil zo ver gaan om de Johanneïsche Christus enkel als personificatie van wet en wijsheid te zien, als een allegorische gestalte. Integendeel, men benadrukt vaak de anti-docetische tendensen in het vierde evangelie¹⁰⁹.

Dat de uitdrukking “vlees en bloed” (6,53-56) een joodse uitdrukking is om er de mens mee aan te duiden in zijn dagelijkse activiteiten op aarde – en dit in contrast met God en de hemelse sfeer¹¹⁰, heeft omzeggens niemand ervan weerhouden om er (ook) een verwijzing naar de eucharistie in te zien. Maar hier stelt zich eveneens de vraag hoe we dat in deze context dienen te begrijpen. Immers: nadat de toehoorders geschokt hebben gereageerd op deze uitspraak, voegt Jezus eraan toe dat “het vlees niets helpt. De woorden die ik tot jullie gesproken heb, zijn geest: ze zijn leven” (6,63). Het lijkt alsof hij zijn eigen woorden van even daarvoor wil tegenspreken.

Even terzijde: de vraag of we hier te maken hebben met een latere interpolatie, heeft voor mijn onderwerp weinig of geen belang. De middeleeuwse exegeten lazen de tekst immers als één geheel, in hun visie bovendien genoteerd door een ooggetuige. Het is trouwens opvallend dat in één van de kathaarse

107 P. BORGAN, *Bread from Heaven*, o.c., p. 157.

108 *Ibid.*, p. 179.

109 *Ibid.*, p. 185-190.

110 *Ibid.*, p. 181 & n. 1.

commentaren die ik hierna zal bespreken, uitgebreid ingegaan wordt op deze verzen. Die lijken hun visie op de eucharistie – en dan vooral op de zogenaamde “transsubstantiatie” die erdoor wordt bewerkstelligd – niet tegen te spreken.

Zouden we dus, wanneer we de tekst in zijn geheel lezen zoals hij overgeleverd is, deze “eucharistische gedachte” ook op een andere manier kunnen begrijpen? Naast de exclusief “sacramentele” manier om de “vlees en bloed”-uitspraken te interpreteren, zijn er andere mogelijkheden, die bovendien v. 63 mee in ogenschouw nemen, waarin Jezus immers – zoveel is duidelijk – het belang van “zijn woorden” onderstreept. Zo lezen we bij Borgen, als parafrase hiervan, het volgende:

Although it is true, as claimed by the docetists, that the life-giving activity belongs to the spiritual sphere, and the human sphere and activity of man are ineffective in this respect, the words that I, Jesus, The Incarnate One, have spoken are spirit and life in spite of the fact that I am flesh¹¹¹.

Petrus Maritz en Gilbert van Belle bouwen hun argumentatie op vanuit de analyse van de structuur van de broodrede¹¹². Zij zien een chiastische structuur die bestaat uit zes concentrische cirkels, waarvan de kern gevormd wordt door 6,35: “Ik ben het brood om van te leven. Wie naar mij toe komt krijgt geen honger meer, en wie in mij gelooft krijgt nooit meer dorst.” De zesde cirkel (6,52-59) grijpt terug naar de eerste (6,22-27). Daardoor komt de uitdrukking “vlees en bloed” tegenover de uitspraak over “het voedsel dat blijft, het voedsel van het eeuwig leven” te staan, wat als een eucharistische gedachte kan begrepen worden. In het derde en vierde deel, die de kerngedachte uit 6,35 omcirkelen, wordt verwezen naar het *manna* en naar de Vader die het ware brood uit de hemel schenkt (6,33-35) én naar de wil van de Vader die de Zoon heeft gezonden om niemand verloren te laten gaan en om iedereen die gelooft, eeuwig leven te schenken (6,34-40)¹¹³.

Hier kunnen we echter ook Joh 4,34 laten meeklinken, waar Jezus zegt dat zijn voedsel bestaat uit “de wil doen van degene die hem gezonden heeft”. Deze uitspraak sluit de perikoop van het gesprek met de Samaritaanse af, waarin de leerlingen aandringen dat Jezus toch iets zou eten (4,31). Zo duikt in een tekst waarin de metafoor van het drinken wordt uitgewerkt, “eten” op – net zoals, omgekeerd, in de broodrede, die gedragen wordt door de metafoor van het eten, plots het woord “drinken” verschijnt.

It is clear that the two concepts are associated closely in John; for example John 4,1-42, where the evangelist deals with water and food, the one plays in on the other. Jesus asks the Samaritan woman for water (4,7) and the disciples are shopping for food in the city. The theme of water in verses 10-15 stands in relation to the theme of food in verses 31-34. In addition, the evangelist contrasts two forms of the same element. (...) The promise of Jesus to the Samaritan woman to give living water is misunderstood. [...] (She) understands the expression [...] in a physical sense [...]. In similar fashion, a misunderstanding develops in Jesus' discussion with his disciples¹¹⁴.

Op verschillende manieren maakt de evangelist duidelijk dat het voedsel dat Jezus biedt – het brood uit de hemel, het eten en drinken dat hij zelf is – de voorafgaande vormen ervan ontstijgt. Immers: degenen die *manna* aten, of de *Torah* ontvingen in de woestijn, zijn gestorven (6,58) en wie genodigd is aan de tafel van de wijsheid, zal steeds meer verlangen (cf. Sir 24,21). Maar wie “bij mij komt en van dit brood eet, zal nooit meer honger of dorst hebben” (6,35), “wie mijn vlees en bloed eet en drinkt, zal eeuwig leven” (6,54). Dat dit alles spiritueel dient begrepen te worden, is duidelijk. Niet alleen zegt Jezus het in de tekst zelf met zoveel woorden, er is ook, achter de tekst, het netwerk van echo's, parafrases en commentaren dat

111 P. BORGES, *Bread from heaven, o.c.*, p. 187.

112 P. MARITZ & G. VAN BELLE, *The Imagery of Eating and Drinking in John 6:35*, in J. FREY, J. G. VAN DER WATT & R. ZIMMERMANN (ed.), *Imagery in the Gospel of John*, WUNT 200 (2006), Tübingen, Mohr Siebeck, p. 333-352.

113 *Ibid.*, p. 334-336.

114 *Ibid.*, p. 344.

verbindingen maakt tussen de *logos* die Christus is en het woord van God als wet of wijsheid. Ook de eucharistische gedachte, waarop de tekst schijnt uit te monden, is uiteraard een spiritueel gegeven.

Maar is het mogelijk om in die ingenieuze structuur – waarin elk woord andere woorden oproept, woorden als “wet” en “wijsheid” en *logos* – ook het “eten en het drinken van Jezus' vlees en bloed” te zien als een verwijzing naar woorden? Naar een nieuwe wet, die de wil is van de Vader (6,38), naar een onderrichting van God zelf, in en door zijn woord, de *logos* (6,45)? Op die manier zou het “teken” van de eucharistie niet zozeer, of niet alleen maar, naar het offer verwijzen, naar een handeling, maar naar de boodschap zelf, het uitgesproken woord van God. Zijn “vlees en bloed eten en drinken” betekent dan: luisteren en leren, de boodschap begrijpen en toepassen, deel uitmaken van de christelijke gemeenschap.

This, however, still leaves open the question of the *significance* of the allusion: it is one thing that language reminiscent of the Lord's Supper is present, but quite another to say this language is being used to teach, for instance, that participation is in and of itself life giving. It would seem preferable that all these statements are parallel, an different aspects of the same thing: to believe in Jesus includes believing in his words, in his status as God's agent and word, and in his death as saving event. Believing in Jesus also implies joining the Christian community [...]. Sharing in the flesh and blood of Jesus by becoming part of the community that believes in him, it is emphasized, is also sharing the true bread from heaven, which the Jews claim to wait for, but which, in rejecting and exclude themselves from. The main point of the combination of Christian sacramental and Old Testament manna imagery here is to present a counter-identity which will legitimate the Christians' beliefs and practices in the context of their debates with the synagogue¹¹⁵

1.4. Brood voor vandaag

Evenmin als de “instelling van de eucharistie” tijdens het Laatste Avondmaal er vermeld wordt, is er in het vierde evangelie sprake van het “gebed dat Jezus ons geleerd heeft”. Desalniettemin is het verband tussen de vraag om brood (Mt 8,11; Lc 11,3) en Joh 6 volgens heel wat kerkvaders en exegeten overduidelijk. Hierbij wordt uiteraard eveneens een verband gezien met de eucharistie. Nochtans lijkt dit op het eerste gezicht helemaal niet zo evident. In de vorm waarin christenen sinds eeuwen dit gebed bidden is er sprake van “dagelijks brood”. Kan daarmee iets anders bedoeld zijn dan ons materiële voedsel, datgene wat wij nodig hebben om deze dag door te komen? Het feit dat in recente bijbelvertalingen deze uitdrukking is vervangen door “het brood dat wij nodig hebben”¹¹⁶, verandert hier in onze perceptie niets aan.

Toch zou deze zo vanzelfsprekend klinkende vraag aan God om te voorzien in onze dagelijkse levensbehoeften ons wel degelijk moeten verwonderen, al was het maar omdat het gebed in dat vers een vreemde duik naar beneden maakt, tot midden in onze aardse beslommingen. Wanneer we de versie van Mattheüs bekijken, zien we duidelijk dat de eerste drie beden op God gericht zijn: we zegenen zijn naam (1); we spreken ons verlangen uit naar zijn koninkrijk (2); we vragen dat overal (“op aarde zoals in de hemel”) zou gebeuren wat hij wil (3). Vanaf de vierde bede vragen we dingen voor onszelf. Maar zelfs in het kader van wat volgt kan de bede om brood eigenaardig genoemd worden. Daarna vragen we immers om vergiffenis voor onze zonden¹¹⁷ (5); om gevrijwaard te blijven van beproevingen (6); en om gered te mogen worden van het kwaad (7). Het zou vreemd zijn dat alleen de vierde bede daar tussenuit valt. Wij vragen in het onzevader weliswaar dat God ons “vandaag (Mt)” of “elke dag (Lc)” brood zou geven, maar we lezen in het boek Exodus dat ook het *manna* werd geschonken in porties voor telkens één dag (16,4.19).

Dat we in het onzevader, net als in de broodrede, de verbinding kunnen maken met dit *manna*, het “brood

115 J.F. McGRATH, *Food for Thought: The Bread of Life Discourse (John 6:25-71) in Johannine Legitimation*, in *Theological Gathering 2* (1997), www.earlychristianwritings.com, p. 7,9 (toegang 07/01/13).

116 NBV; cf. WB '95: “het nodige brood”.

117 Al dient gezegd dat bij Mt de term voor schuld(en), *opheilèmata*, met in de eerste plaats een economische betekenis, wordt gebruikt. Bij Lc vinden we *hamartias*, zonden.

uit de hemel”, is voor heel wat auteurs vanzelfsprekend. Volgens Raymond Brown is de gehele teneur van het onzevader eschatologisch van aard, ook in dat gedeelte waar wij bidden voor onszelf. In zijn betoog gaat deze auteur in op de betekenis van het adjectief *epiousion* dat in beide versies het woord *arton* vergezelt en waar hij als vertaling “voor morgen” voorstelt, met als duidelijke parallel het *manna* in de woestijn.

And we see clearly that Jesus is speaking of no material bread, for He Himself is the bread (Joh 6,35). As the discourse that follows shows, he is the bread in a twofold sense: as the incarnate teaching (Word) of the Father and as the Eucharist¹¹⁸.

En dan stelt zich opnieuw de vraag op welke manier we “eucharistie” dienen te begrijpen. Is de voor ons in latere eeuwen evident geworden betekenis als sacrament, met de reminiscenties aan het offer en de kruisdood, de enig mogelijke? Moeten we werkelijk begrijpen dat met het nuttigen van het “levend brood”, in de eerste plaats de deelname aan de eucharistische maaltijd wordt bedoeld? Is dat het “brood” waar wij om vragen in het onzevader? Het verband met de broodrede toont ons twee mogelijke interpretaties: de “woordelijke” waarin het brood als leer, als wijsheid en wet wordt gezien, naast de “sacramentele” waarin het brood ons verbindt met de lijfelijke Christus. Is het het woord dat ons bevrijdt, of de sacramentele handeling? Of juist gesteld: kan de sacramentele handeling los gezien worden van de “woordelijke” betekenis?

2. Het onvertaaltbare woord

2.1. De *traditio orationis dominicae*

Het onzevader wordt in de evangeliën twee keer aangehaald, een keer door Mattheüs (6,9-13) en een keer door Lucas (11,2-4). De beide versies verschillen licht van elkaar. Die van Mattheüs is langer en bevat ondermeer ook de bede “verlos ons van het kwaad”, die bij Lucas ontbreekt. Het is deze versie die al van in het begin door christenen is gehanteerd en die sinds de eerste eeuwen deel uitmaakt van de liturgie. Het gebed geniet een vanzelfsprekend hoog aanzien, omdat het ons “door Jezus zelf is geleerd”. Zowel Mattheüs als Lucas maken melding van dit feit. In het vroege christendom maakte het onzevader deel uit van het doopritueel waardoor catechumenen toetraden tot de kerkgemeenschap. Het gebed werd aan de neofiet “geschonken” in een ritueel dat enkele dagen voorafging aan het eigenlijke doopsel in de paasnacht. Dit wordt de *traditio orationis dominicae* genoemd¹¹⁹.

Het is opvallend dat dit gebruik ook terug te vinden is in de kathaarse beschrijvingen van hun doopritueel, het *consolamentum*. Elk van de drie ons overgeleverde rituele handboeken, verwijst naar deze overdracht. De kortste vermelding is die uit het zogenaamde *rituel occitan*¹²⁰, waar enkel de inleidende tekst die door de officiant wordt uitgesproken, aangehaald wordt, in het kader van een beschrijving van het verloop van het ritueel. De andere twee bevatten een uitgebreid commentaar op het onzevader. Het betreft het *Traditio Orationis Sancte* uit het zogenaamde *rituel latin* van Firenze¹²¹ en het *Glosa Pater* uit het *recueil de Dublin*¹²². In beide teksten wordt het onzevader regel na regel becommentarieerd, alhoewel de Latijnse tekst [Firenze] beduidend korter is dan de Occitaanse [Dublin].

118 R. BROWN, *The Pater Noster as an Eschatological Prayer*, in *New Testament Essays*, New York, Image Books, ²1968, p. 306.

119 P. VAN GEEST, inl. bij TERTULLIANUS & CYPRIANUS, *Onze Vader*, Kampen, Kok, 2010, p. 11.

120 LYON, Bibliothèque du Palais des Arts, “*Le Nouveau Testament de Lyon, suivi par un rituel occitan*”, MS A I 54.

121 FIRENZE, Bibl. Nazion. Centr., Conventi Soppressi, “*Liber de Duobus Principiis suivi par un rituel latin*”, MS I II 44.

122 DUBLIN, Trinity College Library, “*Recueil cathare*”, MS 269.

2.2. *Supersubstantialem & cotidianum* in de *Vulgata*

Voor mijn onderwerp is vooral de uitdrukking *panem nostrum supersubstantialem* en de duiding hiervan, belangrijk. Het is immers op deze plaats in de commentaren dat we de meeste verwijzingen naar het Johannesevangelie terugvinden, heel specifiek naar de broodrede (Joh 6,25-63). De auteurs van het *Rituel Latin* en van het *Glosa Pater* vertalen het enigmatische woord *epiousion*, dat in de Griekse tekst van de evangeliën zowel bij Mattheüs als bij Lucas gehanteerd wordt¹²³, door *supersubstantialem*. Hierbij volgen ze de *Vulgata*, die dit woord nochtans echter alleen gebruikt in de versie van Mattheüs (*panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie*), want bij Lucas wordt hier gevraagd om het *panem nostrum cotidianum*¹²⁴. Het is vreemd te constateren dat, alhoewel tijdens de eucharistieviering de langere versie van het gebed volgens Mattheüs wordt uitgesproken, men er toch bidt om het “dagelijks brood”. Dit was blijkbaar gebruikelijk vòòr er sprake was van de *Vulgata*. Zowel Tertullianus (ca. 160 – ca. 230) als Cyprianus (ca. 200 – 258) gebruiken de toevoeging *quottidianum / cottidianum* in hun commentaren op het onzevader volgens Mattheüs, term die gehanteerd werd in de *Vetus Latina*-manuscripten¹²⁵. Maar ook in latere periodes blijft de term *quotidianum* over het algemeen in gebruik, ondanks de afwijkende keuze die de Vulgaat-vertaling maakt voor de Mattheüs-versie. Sterker, vanaf een bepaald ogenblik wordt de uitdrukking *panem supersubstantialem* met heel wat achterdocht bekeken en zelfs min of meer als ketters beschouwd¹²⁶. Gezien het feit dat de term *supersubstantialem* in de *Vulgata* gehanteerd wordt, is dat laatste nochtans helemaal niet zo vanzelfsprekend. Het zou er op kunnen wijzen dat de *Itala*-tekst nog steeds een zeer groot gezag genoot, gezag dat misschien niet als vanzelfsprekend – en vooral: niet meteen – werd overgenomen door de vertaling van Hiëronymus.

Het feit dat in de *Vulgata* het woord *supersubstantialis* enkel gehanteerd wordt in de Mattheüs-versie van het onzevader blijft eveneens vragen oproepen. Los van het feit dat Hiëronymus opteert voor twee verschillende Latijnse vertalingen voor hetzelfde Griekse woord, blijft het bovendien onduidelijk waar het woord *epiousion* dan precies voor staat. Het is opvallend dat in sommige belangrijke commentaren uit de hoge middeleeuwen, die vraag zeer nadrukkelijk wordt gesteld¹²⁷. Het bewustzijn dat er hier iets vreemds aan de hand is, groeit blijkbaar naarmate de *Vulgata* aan gezag wint. Het is dan wellicht minder vreemd dan het lijkt, te constateren dat net in een vertaling uit het einde van de 16de eeuw gezocht wordt naar een ander woord dan “dagelijks” voor de bede om brood in het onzevader volgens Mattheüs. J. W. van Hulst beschrijft een katholieke, Nederlandstalige bijbel uit 1599, de zogenaamde “Mourentorf-bijbel”, waarin gebeden wordt om het *overweselijk brood*¹²⁸. Van Hulst veronderstelt dat de vertaler zijn licht is gaan opsteken bij Jan van Ruusbroec en anderen, om in het mystieke taalgebruik een adequate weergave te vinden voor het Latijnse *panem supersubstantialem* uit de Vulgaat. Wat er ook van zij, dit gegeven maakt duidelijk dat het gebruik van deze term niet perse teruggaat op een ketterse inspiratie. De Mourentorf-bijbel is immers gedrukt in opdracht van koning Philips II en vertoont een *Approbatio* die getekend is door een aantal belangrijke katholieke gezagsdragers¹²⁹. Het is wellicht niet onbelangrijk er ook even op te wijzen dat tijdens het Concilie van Trente deze term (met verwijzing naar Mt 6,11) aangehaald wordt in het “Decreet over de Eucharistie”¹³⁰.

123 *ton arton hèmooon ton epiousion dos hèmìn sèmeron* (Mt 6,11); *ton arton hèmooon ton epiousion didou hèmìn to kath'hèmeran* (Lc 11,3)

124 De Occitaanse vertaling van *Le Nouveau Testament de Lyon* volgt ook hierin de *Vulgata* zeer getrouw. Mt 6, 11: “e dona a nos oi le nostra pa qui es sobre tota causa”; Lc 11, 3: “lo nostre pa cotidia dona nos cadadia”.

125 TERTULLIANUS & CYPRIANUS, *o.c.*, p. 125.

126 Cf. WAKEFIELD-EVANS, p. 778, n. 8. Zie ook *infra*, II, 3.

127 PETRUS ABAELARDUS (1079-1142) o.m. in *Sic et Non*, ALBERTUS MAGNUS (ca. 1200-1280) in *Super Matthaëum*.

128 J.W. VAN HULST, “*Ons overweselijk brood*”. *Een interessante Onze Vader-vertaling in de Mourentorf-bijbel 1599*, in *Ons Geestelijk Erf* 70 (1996), p. 186-192.

129 *Ibid.*, p. 186, n. 1.

130 SESSIO XIII (11-10-1551), deel I, hfdst 8, § 15 [DS 882a / DH 1649], <http://www.rkddocumenten.nl/> (toegang 04-

Het moge duidelijk zijn dat we hier met een dubbele problematiek geconfronteerd worden. Aan de éne kant is er het onvertaalbare woord *epiousion*, dat we alleen kennen uit de beide versies van het onzevader – aan de andere kant is er het “ketterse” gebruik van de vertaling *supersubstantialem*, vertaling die nochtans in de *Vulgata* zelf gehanteerd wordt en die ook in onverdacht katholieke bronnen voorkomt.

2.3. De betekenis van *epiousion*

Het woord *epiousion* in Mt 6,11 is in het Nieuwe Testament een zogenaamde *hapax legomenon*, een term die slechts één maal voorkomt. In dit geval gaat het eigenlijk om twee keer, maar de andere vindplaats is de paralleltekst van het onzevader bij Lucas (11,3), zodat het althans een vertaler die uit de context de betekenis moet zien te achterhalen niet veel vooruithelpt. Hiëronymus baseert zich bij zijn keuze op de exegese van Origenes¹³¹ die een geestelijke interpretatie voorstelt. Zelf is hij op zoek gegaan naar parallellen in het Hebreeuws en hij ziet twee mogelijkheden: *sogolla & maar*. Het eerste woord zou “buitengewoon” betekenen, het tweede “(voor) de dag van morgen”. De tweede mogelijkheid wordt vaak begrepen als: we vragen om niet méér dan om brood voor één dag, want elke dag heeft genoeg aan zijn eigen zorgen (Mt 6,34) en God zal ons niet in de steek laten (Mt 6,25-31; Lc 12,22-29). Hiëronymus zelf zegt dat we tevreden moeten zijn, wanneer God ons kleding en voedsel geeft. Ook de NBV en WB 95 kiezen blijkbaar voor deze interpretatie, hier wordt vertaald met “het brood dat wij nodig hebben”.

Het feit dat in beide evangelieteksten de bede om brood gevolgd wordt door een verwijzing naar “vandaag” (Mt) of naar “elke dag” (Lc) is wellicht voldoende geweest om de vertaling “het nodige brood” te begrijpen als “ons brood voor vandaag” of “dagelijks brood”. Keuze die gemaakt werd door de *Vetus Latina* en die vastgeankerd is in de traditie.

Wanneer we echter de grammaticale analyse maken van de woordgroep *ton arton hèmoon ton epiousion* die zowel bij Mattheüs als bij Lucas voorkomt, stoten we alvast op enkele eigenaardigheden. Het woord *artos* (brood) is een mannelijk substantief en staat hier, als lijdend voorwerp, in de accusatief. Het woord *epiousion* dat een verduidelijking geeft over het brood, zou dus ook in het mannelijk accusatief moeten verbogen zijn. Het zou bijvoorbeeld afkomstig kunnen zijn van een ons onbekend bijvoeglijk naamwoord dat als mannelijk nominatief *epiousios* heeft. Of het in dat geval “dagelijks” betekent, is twijfelachtig, daar de stam (*h*)èmer van *hèmèra* (dag) er niet in voorkomt.

Meestal wordt echter verondersteld dat het hier om een als adjectief gebruikt voltooid deelwoord gaat. In dat geval zou het om het voltooid deelwoord van het werkwoord *epeimi* gaan, een samengesteld werkwoord op basis van *eimi* in de betekenis van “zijn”. Het voorvoegsel *epi* kan van betekenis verschuiven, maar het betekent meestal toch “(boven)op”, “bij” of “na”. *Epeimi* betekent dan “op, bij iets zijn” of “erna zijn”. Het voltooid deelwoord van *epeimi* is, in zijn vrouwelijke vorm, *epiousa*. De accusatief zou *epiousan* opleveren, wat nog altijd niet het gezochte woord is. Bovendien zoeken we de mannelijke vorm, wat in dit geval *epionta* is. Mogen we dan blijven volhouden dat we te maken hebben met het voltooid deelwoord van *epeimi* – wat eventueel zou kunnen begrepen worden als “erbij horend” en dus op zijn beurt aanleiding zou kunnen geven tot de vertaling “noodzakelijk, nodig”, zoals het in de NBV luidt¹³²?

Het lijkt echter waarschijnlijker dat we hier te maken hebben met een samentrekking van *epi* en *ousios*. *Ousios* zou dan afgeleid zijn van (*hè*) *ousia*, “(het) wezen, (het) zijn”, dat op zijn beurt gevormd is op basis van het hierboven genoemde vrouwelijke voltooid deelwoord. Met dit woord belanden we in het werk van Plato, Aristoteles en de Stoïcijnen, alhoewel het ook in de vroege kerkgeschiedenis een grote rol heeft gespeeld. Het blijft weliswaar vreemd dat we deze abstracte, filosofische term terugvinden in het “gebed dat

03-2013). Hier wordt *supersubstantialis* als “wezensnoodzakelijk” vertaald.

131 ORIGENES, *Peri Euches*, PG 11, 27.

132 Cf. Ch. MÜLLER, art. *epiousios*, in G. H. BALZ & G. F. SCHNEIDER, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. II, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1981, p. 79-81.

Jezus ons geleerd heeft”, temeer daar het Hebreeuws (en bij uitbreiding het Aramees) geen abstracte begrippen zou gehanteerd hebben die verwezen naar “het Zijn” als dusdanig. Wellicht zou in het Semitische taalgebruik geopteerd worden voor “hemels brood” of “brood dat uit de hemel komt”. Het is opvallend dat we net die woorden terugvinden in het 4^{de} evangelie (6,31-33).

Blijft ook nog de vraag: wat wordt er bedoeld met dit zogenaamde “brood op / bij / na het zijnde”?

Dat Hiëronymus geopteerd heeft voor *supersubstantialis* is niet zo vreemd. De moeilijk te vertalen filosofische term *ousia* kreeg heel snel de Latijnse vertaling *substantia* mee. Wat op of boven het zijnde is, wordt gezien als “boven (elke) substantie (verheven)”, of *sobre tota causa* in het middeleeuws Occitaans, *overweselijck* in het Nederlands van de 16^{de} eeuw.

Ook vanuit de context gezien lijkt een spirituele lezing niet onmogelijk. De oproep van Jezus om je geen zorgen te maken om de dag van morgen, daar God je in alles zal voorzien, wordt zowel bij Mattheüs als bij Lucas gevolgd door de raad om een geestelijke schat te verzamelen (Mt 6,20; Lc 12,33). Suggereert Jezus bovendien met zijn gelijkenis van de vogels in de lucht en de lelies op het veld niet dat je wat je nodig hebt om te leven, wel zal krijgen, ook al vraag je er niet om? Is het niet belangrijker om Gods steun te vragen bij de zoektocht naar het koninkrijk?

Waarom Hiëronymus beide mogelijkheden naar voor schoof, zullen we allicht nooit definitief kunnen achterhalen. Het heeft wel gevolgen gehad voor latere exegeten en theologen, want vanaf een bepaald ogenblik wordt de term *supersubstantialis* min of meer verdacht. Of juist: een bepaalde interpretatie die aan dit woord gehecht wordt, wordt als kettters ervaren.

3. Naar een ketterse betekenis?

Het loont de moeite om even in te gaan op de betekenis die achtereenvolgende commentatoren hechten aan het “onvertaalbare woord”. Niet alleen kennis van de Griekse taal – en het bewustzijn dat we hier met een uiterst zeldzaam woord te maken hebben – leidt sommige exegeten tot bepaalde oplossingen. Maar ook zal, met het naderen van een *modernitas* die de filosofie van Aristoteles steeds hoger in het vaandel zal gaan dragen, de “dubbele oplossing” die door de *Vulgata* wordt voorgesteld, een opvallend inhoudelijke waardering krijgen¹³³. Wanneer we de oplossingen die achtereenvolgens door Origenes, Tertullianus, Cyprianus, Augustinus, Pierre Abélard, Albertus Magnus en Thomas van Aquino, naast elkaar leggen, vallen bepaalde zaken op.

De meeste auteurs grijpen terug naar de uitspraken van Christus over “het levend brood” en “het brood uit de hemel” bij hun interpretatie van de vierde bede uit het onzevader. Origenes en Augustinus koppelen aan deze citaten uit Joh 6 een spirituele duiding. Het “brood” staat volgens hen voor waarheid en wijsheid en, bij Augustinus, ook voor onderricht en gerechtigheid. De sacramentele betekenis wint geleidelijk aan belang, waarbij de oudere auteurs (Cyprianus, Augustinus) er in eerste instantie op wijzen dat we vooral bidden om zonder zonde te mogen blijven, zodat we de eucharistie kunnen ontvangen, terwijl iemand als Albertus Magnus het over het eucharistische brood als dusdanig heeft. Bij deze auteur valt ook op dat hij de citaten uit de broodrede alleen in deze context aanhaalt.

In de loop der eeuwen zal ook de letterlijke betekenis meer aandacht krijgen. Waar Origenes deze visie nog volledig afwijst, Augustinus er zich vragen over stelt, en Tertullianus en Cyprianus ondanks hun gebruik van het adjectief *quotidianum* toch vooral de spirituele betekenis benadrukken, willen de auteurs uit de hoge middeleeuwen aantonen dat het in eerste instantie om “dagelijks” brood gaat. Zij gaan niet alleen uitgebreid in op het materiële brood waar volgens hen om wordt gevraagd, maar stellen dat je ook het spirituele brood elke dag nodig hebt. Voor Albertus Magnus kan de term *supersubstantialis* zelfs min of meer gezien worden

133 In het toegevoegde dossier (p. 48) ga ik wat dieper in op de standpunten van de aangehaalde auteurs.

als een synoniem van *quotidianum*.

Er klinkt in deze periode één andere stem, die van Pierre Abélard. Niet alleen plaatst deze auteur vraagtekens bij de algemeen aanvaarde vertaling, hij is ook de enige die voorstelt om in de eredienst de formulering *panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie* in te voeren.

Kunnen we concluderen dat aan het woord *supersubstantialis* uiteindelijk een ketterse betekenis wordt gehecht? Het antwoord op die vraag is zeker niet eenduidig. Bij zijn aanval op de kettters verwijst Albertus Magnus niet naar dit woordgebruik, maar naar hun weigering om te bidden om materieel brood. Het zou trouwens vreemd zijn om een versregel uit het Mattheüsevangelie als kettters te brandmerken. Het valt op dat geen enkele van de besproken Latijnse auteurs de term *supersubstantialis* hanteert in zijn bespreking van het onzevader als gebed. Slechts wanneer zij er bij hun exegese van de tekst van Mattheüs mee geconfronteerd worden, gaan zij in op de betekenis van dit woord. Opnieuw slechts één uitzondering: Abélard.

Voor katharen was het blijkbaar evident om tijdens hun eredienst de versie van Mattheüs en dus de uitdrukking *panem supersubstantialem* te hanteren. Zij hebben over die kwestie, voor zover wij weten, zelfs niet gedebatteerd. Wel zetten zij zich, in hun commentaren, af tegen de exclusief sacramentele interpretatie van het begrip, zoals die in hun tijd aan belang won.

4. De kathaarse commentaren op het onzevader

Zoals hierboven al vermeld, zijn we in het bezit van twee kathaarse “ritualen”, waarin het verloop van het *consolamentum* beschreven wordt.

Er is het zogenaamde *rituel occitan* (1), dat deel uitmaakt van het ms PA 36 van de bibliotheek van Lyon. Dit manuscript omvat de volledige tekst van het Nieuwe Testament, vertaald in de volkstaal die gedurende de 13^{de} eeuw gesproken werd in de driehoek tussen Toulouse, Carcassonne en Foix. Meestal situeert men het in de tweede helft van de 13^{de} eeuw. Duvernoy veronderstelt dat het manuscript ten laatste in 1310 kan vervaardigd zijn, of misschien eventueel iets later, wanneer het in opdracht van de in Italië ondergedoken Occitaanse kerk zou zijn gemaakt. De datering 1280, die vaak naar voor wordt geschoven, is volgens hem niet meer dan een hypothese. De kwaliteit van het werk sluit een al te late datering uit, want het veronderstelt in elk geval een relatieve veiligheid voor de groep die het besteld heeft. Het is immers “un livre écrit et orné par des professionnels sûrs de l'impunité, pour une communauté cathare en mesure de le payer¹³⁴”. Het boek bestaat uit 241 folio's van 17,5 op 13,5 cm. Dit kleine formaat wijst erop dat het wellicht gaat om een reisbijbel, die door *bonshommes* op hun prediktochten werd meegenomen. Dat het boek afgesloten wordt met een beschrijving van en een handleiding voor de toediening van het *Consolamentum*, is dus niet vreemd te noemen. In tegenspraak met deze veronderstelling is dan weer de eerder luxueuze uitvoering van het werk.

Daarnaast is er ook het *rituel latin* (2) dat deel uitmaakt van het hierboven besproken *Liber de duobus principiis*. Volgens Christine Thouzellier kan het rituele gedeelte niet alleen vroeger gedateerd worden dan het *rituel occitan*, het is volgens haar ook ouder dan het traktaat waarmee het samen ingebonden is. Zij acht het zelfs mogelijk dat de tekst dateert uit de 12^{de} eeuw¹³⁵. Het manuscript wordt bewaard in de bibliotheek de bibliotheek van Firenze (fonds *Conventi soppressi*, MS I II 44) en bestaat uit 6 katernen, met in totaal 54 folio's. De tekst van het ritueel is terug te vinden in het 5de katern (f 37r – 44r), na 2 bladzijden schriftcitaten (f 36r, 36v) die een hoofdstuk over de vervolgingen in het *Liber* onderbreken. Op f 44v, op de achterkant van het laatste blad van het ritueel, wordt de tekst *de persecutionibus* verdergezet¹³⁶.

134 J. DUVERNOY, *Nouveau Testament occitan – Rituel cathare. Introduction*, 2001.

<http://jean.duvernoy.free.fr/text/listetexte.htm#soriginal> (toegang 10-06-2013)

135 THOUZELLIER, *Rituel*, p. 26.

136 Cf. THOUZELLIER, *Liber*, p. 15-23

Verder is er ook (3) het *recueil de Dublin*, dat niet echt een ritueel kan genoemd worden. Het manuscript, ms 269 van de bibliotheek van het *Trinity College* in Dublin, maakt deel uit van de zogenaamde *Waldensian Tracts*, een verzameling Waldenzische teksten uit de verzameling van de Ierse anglicaanse bisschop James Ussher (1581-1656). Ook hier een opvallend klein formaat (13 x 9 cm). De tekst ervan is in 1960 / 1961 gepubliceerd door Theo Venckeleer¹³⁷. Deze Belgische filoloog onderkende ook voor het eerst het kathaarse karakter ervan. Het gaat om een bundeling van drie teksten: (a) de zogenaamde apologie, een beschouwing over het karakter van de “Kerk van God”, *La Gleisa de Dio*; (b) een commentaar op het onzevader, de *Glosa Pater*; en (c) een korte beschouwing over de kathaarse Kerk, *Sancta Gleisa*, gebaseerd op Gal 4,26. Ook hier is de datering niet onbetwist. Venckeleer verwerpt de datering van Mario Esposito die de vervaardiging van het manuscript situeert in 1375-76, waarbij deze zich baseerde op een paastabel die achteraan het boek mee ingebonden is. Dit is volgens Venckeleer hoogstens een *terminus ante quem*¹³⁸. Anne Brenon houdt het bij de 2^{de} helft van de 14^{de} eeuw¹³⁹. Enrico Riparelli daarentegen situeert de oorsprong van het *Glosa Pater* in de overgang tussen de 12^{de} en de 13^{de} eeuw¹⁴⁰, wat daarom niet hoeft te betekenen dat het manuscript als dusdanig uit die tijd dateert. Volgens deze laatste onderzoeker hebben de drie teksten uit de bundeling, op hun kathaarse herkomst na, weinig of niets met elkaar gemeen¹⁴¹.

In wat hierna volgt zal ik slechts de teksten (2) en (3b) bespreken, met speciale aandacht voor de gedeeltes die de bede om brood behandelen. Het *rituel occitan* (1) haalt weliswaar het onzevader aan, evenals de proloog (Joh 1,1-17), beide in het Latijn. De vierde bede wordt geformuleerd als *panem nostrum supersubstancialem da nobis hodie*, maar er wordt verder geen commentaar op geleverd. De homilie (in het Occitaans) die in de bladzijden daarna de “overdracht” van het onzevader begeleidt, gaat vooral in op de aanwezigheid van God tussen de mensen die hem liefhebben, die dan ook de “tempel zijn van de levende God” en op het feit dat Christus zelf ons dit gebed heeft gegeven, dat vanaf nu door de gelovige meerdere keren per dag dient gebeden te worden. De *traditio orationis sancte* uit het *rituel latin* (2) daarentegen, levert wel exegetisch commentaar bij de tekst van het gebed. Deze commentaren zijn eerder kort te noemen, behalve waar het de duiding van de vierde bede betreft¹⁴². De fascinerendste, maar ook de moeilijkste tekst is echter ongetwijfeld de *Glosa Pater* (3b). Hier wordt niet alleen op elke bede grondig ingegaan, het geheel wordt ook gekaderd in een zeer specifiek wereldbeeld, waarvan Enrico Riparelli de joods-christelijke, mystieke en gnostische achtergronden heeft pogen te achterhalen¹⁴³.

4.1. De *traditio orationis sancte* uit het *rituel latin*

Voor ik de uitgebreide exegese van de vierde bede uit deze tekst behandel, wil ik even ingaan op enkele opmerkelijke details in de bespreking van de andere bedes¹⁴⁴. Zo wordt er bij de aanspreking *Pater Noster* gezegd dat de Zoon “de liefde van de Vader” wordt genoemd (§2, r.6). Met “de naam van God” in de 1^{ste} bede wordt de wet van Christus bedoeld (§2, r.18-19). “Gods rijk” (2de bede) wordt gelijkgesteld met Christus zelf. Hier volgt een verwijzing naar Lc 17,21 (“het koninkrijk van God ligt binnen uw bereik”)

137 VENCKELEER, *Recueil*, p. 815-820.

138 *Ibid.*, p. 819.

139 A. BRENON, *Syncretisme hérétique dans les refuges alpins? Un livre cathare parmi les recueils vaudois de la fin du moyen âge: le manuscrit 269 de Dublin*, in *Heresis* 7 (1986), p. 7-8.

140 E. RIPARELLI, *Les techniques d'exégèse des cathares*, in FS JEAN DUVERNOY, p. 341.

141 *Ibid.*, p. 333.

142 De commentaren omvatten in de Latijnse tekst per bede tussen de 1 en 12 regels. Het *panem supersubstancialem* alleen krijgt er 97. Cf. THOUZELLIER, *Rituel*, p. 198-216.

143 E. RIPARELLI, *La “Glose du Pater” du ms 269 de Dublin. Description, histoire, édition et commentaire*, in *Heresis* 34 (2001), p. 77-129.

144 Ik volg de onderverdeling in paragrafen en de nummering van de regels zoals Christine Thouzellier die hanteert in EAD., *Rituel*.

gekoppeld aan J1 2,17, waar gereageerd wordt op de spottende vraag van de volken: “Waar is hun God?” (§2, r.28). “Laat uw wil ook in aardse mensen voltooid worden,” is de betekenis van de 3^{de} bede, hier met een verwijzing naar Joh 6,38 (§3, r.34-35). Het geheel van de eerste drie beden wordt op die manier herleid tot de figuur van Jezus Christus, als “naam van de Vader”, als “het koninkrijk” en als diegene in wie “de wil van de Vader” werkelijkheid is geworden. Hij die “de liefde van de Vader is” is ons voorbeeld, zodat wij ook “zonen en erfgenamen” kunnen worden (§2, r.7).

De laatste drie beden hebben volgens de commentator alle op één of andere manier te maken met het kwaad en het lijden. In de 5^{de} bede wordt, voor diegenen die “de voorschriften van Christus volgen”, om vergiffenis voor zonden uit het verleden gevraagd (§4, r.5-7), terwijl de gelovigen van hun kant “diegenen die hen vervolgen of kwaad doen” zullen vergeven: *sicut et nos dimittimus persecutoribus et malefactoribus nostris* (§4, r.8-10). In dit korte commentaar geen spoor van de berouwvolle houding die we in andere commentaren op deze plaats terugvinden. Het lijkt erop dat de auteur het eerste deel van de bede wil toepassen op diegenen die het *consolamentum* ontvangen hebben. Op dat ogenblik worden immers alle zonden uit het verleden vergeven en vanaf dan wordt men geacht niet meer (zwaar) te zondigen¹⁴⁵. In het kwaad dat men aan anderen dient te vergeven neemt “vervolgving” dan weer een prominente plaats in¹⁴⁶. In de 6^{de} bede wordt de natuur van de bekoring beschreven. Die is tweërlei: er zijn de natuurlijke verleidingen waar wij niet kunnen aan ontkomen zolang wij in een aards lichaam leven, verleidingen die te maken hebben met onze natuurlijke behoeftes, zoals honger en dorst. En er is het echte “duivelse” kwaad, dat voortkomt uit het hart: dwaling, slechte gedachten, haat (§4, r.14-16). In de *Glosa Pater*, dat ik hierna zal bespreken komt eveneens een dubbele vorm van verleiding voor. De commentaar op de 7^{de} bede is kort: “bevrijd ons van de duivel en zijn werken” (§4, r. 23-24). Het gebed wordt afgesloten met de doxologie, waar een soort van verantwoording aan wordt toegevoegd: *hoc verbum dicitur esse in libris grecis vel hebraicis* (§4, r.25-26). Ook in het *rituel occitan* en in de *Glosa Pater* sluit men het gebed op deze manier af.

Panem nostrum supersubstantialem: in de aanhef van de 4^{de} bede wordt de toon al meteen gezet. Er is geen twijfel mogelijk, het “dagelijks brood” komt nergens ter sprake. Doordat hij al bij de commentaar op de 3^{de} bede naar de broodrede heeft verwezen, heeft de auteur ook het belang hiervan al meteen aangegeven. In het hart van zijn exegese van de 4^{de} bede zal een reeks citaten uit Joh 6,25-71 komen te staan, met toevoeging van Joh 4,34. Verwijzingen naar de instelling van de eucharistie (Mt 26,26 & 1 Kor 11,23-25) vormen als het ware een tweede kern, hier aangevuld met Joh 6,51. De andere citaten¹⁴⁷ bouwen als het ware het raamwerk rond deze kernen uit.

Laten we deze structuur van nabij bekijken. De basisgedachte wordt meteen duidelijk verwoord: het *panis supersubstantialis* is de wet van Christus. Hierna is een zin geschrappt, die deze gedachte verder uitwerkt en die wellicht in de oorspronkelijke tekst het commentaar op de 4^{de} bede al moest beëindigen. Blijkbaar vond de auteur het nuttig een langere uitleg te voorzien¹⁴⁸. De opbouw gaat in stappen vooruit, waarbij telkens gesteund wordt op schriftverwijzingen, die vaak samen één enkele kerngedachte ondersteunen. Hieronder nummer ik die verschillende “blokjes”.

(1) Na een ietwat vreemde verwijzing naar Js 4,1¹⁴⁹ waarin blijkbaar het belang wordt onderstreept van het dragen van de naam (van christen?), wordt ingegaan op de letterlijke betekenis van brood. Tenminste, zo lijkt het op het eerste gezicht, in de verwijzing naar Ps 102,5, waar de psalmist ten onder gaat door zijn gebrek

145 Cf. FELIX, *Inleiding*, p. 18-19.

146 Een argument voor de vroege datering van deze tekst, is het “ontbreken van elke vorm van vijandigheid naar de rooms-katholieke kerk toe” (THOUZELIER, *Rituel*, p. 26). Toch schijnt deze zin er op te wijzen dat de vervolging wel degelijk al een feit is.

147 Ps 101(102),5; Js 4,1 & 58,7; W 16,20-21; Kl 4,4; Hnd 28,29; 1 Kor 10,16-17; Hebr 9,19; 1 Joh 2,5-6; Apk 10, 9.11.

148 THOUZELIER, *Rituel*, p. 202, nt. 3; p. 203, n. 3.

149 “Op die dag zullen zeven vrouwen één man vastgrijpen en zeggen: ‘Wij zullen ons eigen brood eten, onze eigen kleren trekken wij aan, als wij uw naam maar mogen dragen: neem zo de schande van ons weg.’”

aan eten. Maar God schenkt voedsel, het *manna* (W 16,20-21). Hier zouden we meteen de verwijzing Joh 6,32-33 verwachten, maar de gedachtengang wordt onderbroken door twee citaten waarin gezegd wordt dat men voedsel en onderdak met elkaar moet delen (Js 58,7) en dat men hongerende kinderen brood moet geven (Kl 4,4). Pas hierna komt de tegenwerping van Jezus (Joh 6,32-33), waarin hij spreekt over het “levend brood”. Ik waag het hier de conclusie te trekken dat het brood waarvan sprake niet als voedsel voor het lichaam of als materiële ondersteuning moet gezien worden. De hongerende kinderen, de zwervers en bedelaars zijn, net als de psalmist, op zoek naar het ware brood dat leven heet. Al wordt tegelijkertijd gesuggereerd dat het in elk geval meer om de naastenliefde gaat dan om het eigenlijke brood.

(2) Het tweede blokje bestaat volledig uit verwijzingen naar de broodrede. Het “brugje” is de verwijzing naar het *manna*, waarna wordt er overgegaan naar v.35: “Ik ben het brood om van te leven”, verder uitgewerkt aan de hand van de verzen 47-55. Maar de tekst wordt onderbroken met korte, duidelijke verklaringen. Jezus zegt eigenlijk, zo voegt de commentator eraan toe, dat *hij de wetten van het leven bezit* (§3, r.26). Met “dit brood eten”, bedoelt hij: *leef volgens mijn voorschriften*. Het “misverstand” waarvan sprake in v.52, wordt door de kathaarse auteur anders dan gebruikelijk uitgelegd: *de joden begrepen niet hoe zij de voorschriften van Christus konden navolgen, want zij zagen zijn goddelijke natuur niet.* (§3, r. 40). Daarna wordt 6,53 eveneens onderbroken met een vergelijkbare verklaring: “Waarachtig, Ik verzeker u: als u het vlees van de Mensenzoon niet eet – *dat wil zeggen: als u de voorschriften van Gods zoon niet naleeft* – en als u zijn bloed niet drinkt – *dat wil zeggen: als de spirituele bedoeling van het Nieuwe Testament niet aanvaardt* – is er geen leven in u”. Hierna loopt de tekst verder tot en met 6,54. De gedachtengang wordt echter afgesloten met Joh 4,34, als om er zeker van te zijn dat niemand de gedachte dat het om echt vlees en bloed zou kunnen gaan, nog in overweging zou durven nemen.

(3) Het derde blokje omvat een soort “zijsprongetje”. Jezus zegt immers: “Wie mijn vlees eet en mijn bloed drinkt, blijft in mij en ik blijf in hem” (6,56). Het is duidelijk, zegt onze commentator, dat de “valse priesters het vlees van de Heer niet nuttigen en evenmin zijn bloed drinken, want zij verblijven niet in de Heer Jezus Christus”. Waarna hij meteen vervolgt met een verwijzing naar de eerste Johannesbrief: “In een mens die Gods woord bewaart, heeft zijn liefde werkelijk haar volmaaktheid bereikt; daardoor weten we zeker dat we in Hem zijn. Wie zegt dat hij met God verbonden is, moet zelf leven zoals Jezus geleefd heeft” (2,5-6). Het valt moeilijk in deze “omgekeerde redenering” – waarin aangetoond wordt dat de “valse priesters”, ondanks de schijn van het tegendeel, niet deelnemen aan de maaltijd van de Heer, omdat zij niet in Hem leven – geen aanval te zien op het geloof in de eucharistie, zoals dat door de katholieke kerk gepropageerd wordt. Met de verwijzing naar 1 Joh, wordt nog maar eens herhaald dat het om getrouwheid aan het *woord* van God gaat.

(4) Hierna wordt ingegaan op de “instelling van de eucharistie”, zoals beschreven door Mattheüs (26,26) en Paulus (1 Kor 11,23-25). Ook hier wordt het relaas onderbroken door korte verklaringen die aan duidelijkheid niets te wensen overlaten. “Tijdens de maaltijd nam Jezus een brood – *dit wil zeggen de spirituele voorschriften van de Wet en de Profeten* – en zegende het – *d.w.z.: hij prees en bevestigde ze* – brak het – *d.w.z.: hij verklaarde de spirituele betekenis ervan* – gaf het aan zijn leerlingen – *d.w.z. dat hij hen opdroeg ze na te leven* – en zei: ‘Neem – *d.w.z. respecteer ze* – en eet – *d.w.z. predik ze aan anderen*”

De zin uit Mattheüs wordt hier doorsneden met een ander citaat, uit de Apocalyps, waar Johannes van de engel de opdracht krijgt “het boekje op te eten” en om “te gaan profeteren” (Ap 10, 9.11).

Pas daarna wordt het citaat uit Mattheüs afgesloten, met een terugkoppeling naar Joh 6,51. “Dit is mijn lichaam”, betekent *de Wet en de Profeten, spiritueel begrepen, want Hij heeft gezegd; 'dit is mijn lichaam' of 'mijn vlees', alsof hij zei: 'daar ben ik, daar woon ik.'* De spirituele betekenis wordt nog eens verduidelijkt door te verwijzen naar 1 Kor 10,16-17: ook wij vormen immers één brood, één lichaam met de Heer. Om te besluiten wordt het verhaal van het Laatste Avondmaal nog eens herhaald, nu in de woorden van Paulus (1 Kor 11, 23-25). Ook deze zinnen worden onderbroken met een gelijkaardige duiding als hierboven. Het “lichaam” staat voor *de spirituele voorschriften uit de oude geschriften, die voor jullie aan het volk worden*

gegeven. Voor het tweede deel van de uitspraak kan volstaan worden met letterlijk Paulus te citeren: “Deze beker is het nieuwe verbond door mijn bloed”.

(5) Nadat de commentator zijn exposé al heeft afgerond met de woorden: “Dit is de betekenis van het supersubstantiële brood”, keert hij nog even terug naar de 4^{de} bede om het woord *hodie* te verklaren. “Vandaag” betekent onze levenstijd hier op aarde, zegt hij. En hij voegt eraan toe: “Geef ons de kracht zodat wij in staat zijn de wet van uw zoon Jezus Christus na te volgen” (§4, r.1-4).

4.2. De *Glosa Pater* uit het *receuil de Dublin*

De *Glosa Pater* lijkt, zowel qua omvang als inhoudelijk, totaal niet te vergelijken met de hierboven besproken tekst. Hij is om te beginnen veel uitgebreider. De tekst omvat in het manuscript de folio's 24r t.e.m. 74v, of meer dan 50 bladzijden, waar de commentaar op het onzevader er in het *rituel latin* er nog geen 6 bevat (37r t.e.m. 38r + een klein stukje op 39v). Wat de schrifreferenties betreft, zien we dat het er in het commentaar van het *rituel latin* 31 zijn (OT 8, NT 23); in de *Glosa Pater* 235 (OT 104, NT 131). In het *rituel latin* zijn er hiervan 8 uit de broodrede. Het merendeel van de citaten is trouwens te vinden in het deel dat aan de 4^{de} bede is gewijd (23 van de 31). Ter vergelijking: in het *Glosa Pater* zijn dat er voor de 4^{de} bede 28 van de 235. Het Johannesevangelie wordt hier in het totaal 13 keer aangehaald, waarvan er slechts 3 citaten teruggrijpen op de broodrede. Wanneer we die citaten bekijken, zien we dat er slechts één terug te vinden is in het commentaar op de 4^{de} bede, nl. Joh 6,51a. In dit gedeelte komt even verder ook Joh 12,49-50 voor. De andere twee citaten uit de broodrede zijn te vinden bij de 1^{ste} bede (Joh 6,44) en bij de 3^{de} (Joh 6,38-40). Voor het overige kan vermeld worden dat er slechts twee verwijzingen uit het *rituel latin* ook voorkomen in de *Glosa Pater*: 1 Kor 10,17 & Kl 4,4.

Het is onmogelijk om de uitgebreide commentaar op het Onzevader uit het Dublin-manuscript in deze context ten gronde te bespreken. Ik ga hieronder dan ook voornamelijk in op de mogelijke betekenis van de citaten uit de broodrede, om daarna de grote lijnen van de commentaar op de 4^{de} bede te bekijken.

4.2.1. De broodrede in het *Glosa Pater*

Slechts 3 van de 13 citaten uit het vierde evangelie gaan terug op de broodrede. Dat is, zeker in verhouding tot de indrukwekkende verzameling van schrifreferenties in deze tekst, bijzonder weinig. Kunnen we uit de context waar deze verwijzingen zich in bevinden, toch zekere conclusies trekken?

De eerste verwijzing, Joh 6,44, komt voor in het commentaar op de 1^{ste} bede: *Sanctificetur nomen tuum* (in het Latijn in de tekst). De zin wordt weergegeven als “Nengun non po venir a-mi si lo mio Paire no tirara luy”, wat we zouden kunnen vertalen als “Niemand kan naar mij komen, tenzij mijn Vader hem trekt”¹⁵⁰. Het woordje “trekken” heeft hier, zo blijkt uit de context, een bijzondere betekenis. We lezen in de vertaling van Wakefield – Evans:

And again, one should know that our Lord, wishing to draw His people to Him – for Truth says in the Gospel, “No man can come to me except the Father draw him” – commanded Jacob, the visitation, to draw Israel, the spirit, to him. For Jacob is the cord by which Israel is bound and drawn [...] ¹⁵¹.

Alleen al in dit kleine stukje tekst vallen meerdere eigenaardigheden op. Ten eerste merken we dat Christus hier de Waarheid wordt genoemd (*la Verita*). Verder wordt het “trekken” uit het citaat blijkbaar zeer letterlijk begrepen, want aan “Jacob, de visitatie” wordt bevolen om “Israël te trekken”, want “Jacob is de koord”¹⁵²

150 Cf. WB 95: Niemand kan naar Mij toe komen tenzij de Vader, die Mij gezonden heeft, hem naar Mij toe haalt.

151 WAKEFIELD – EVANS, p. 611.

152 Er staat letterlijk: het koordje, *la cordeta*.

waarmee Israël gebonden en getrokken wordt” (II r. 71-74)¹⁵³. Met deze vreemde logica zitten we midden in de eigenaardige denkwereld van de *Glosa*. Dat Jacob een “koordje” is, heeft te maken met wat de auteur daarvoor al vermeld heeft, bij de 1ste bede: “Men dient te weten dat de naam van de Vader, d.w.z. de visitatie die heiliging is van de Vader, Jacob wordt genoemd, maar de geest is hieraan ondergeschikt en wordt Israël genoemd¹⁵⁴” Om dit te begrijpen dienen we inzicht te krijgen in het achterliggende wereldbeeld, waarop de hele tekst is gebouwd. Het komt hierop neer dat er een reeks van zeven substanties bestaat die God, de Vader van de substanties, verbindt met de mens. Achtereenvolgens zijn deze substanties, van hoog naar laag: lichten (1), visitaties (2), geesten (3), levens (4), zielen (5), harten (6) & lichamen (7). Er wordt in twee richtingen aan deze substanties “getrokken”. De hogere substanties proberen de lagere op te tillen, maar van onderuit wordt er door negatieve krachten, de “vreemde visitaties” of “nachten”, gepoogd om alles naar beneden te trekken. Dat “Jacob” een “visitatie” wordt genoemd heeft te maken met het feit dat er bij Jesaja wordt gezegd: “De Heer richt zich tot Jakob, zijn woord komt op Israël neer” (9,7). “Israël” betekent in deze context de groep van gelovigen, hier “volk der geesten” genoemd.

Ik ga hieronder nog wat verder in op deze ideeën in verband met de substanties, omdat ze belangrijk zijn in het kader van mijn onderwerp. Voorlopig wil ik volstaan met te verwijzen naar het artikel van Enrico Riparelli waarin hij de specifieke exegetische technieken die de kathaarse auteur toepast, grondig bespreekt. Kort samengevat bestaan die technieken ondermeer hierin dat het éne schriftcitaat dient om het andere te verduidelijken; dat verbanden tussen deze referenties worden gelegd op basis van gelijke of vergelijkbare woorden; dat bepaalde termen letterlijk worden begrepen en dat bij andere dan weer niet naar de onmiddellijke betekenis wordt gegrepen¹⁵⁵. Belangrijk om weten is dat het geheel van de tekst zich, als een toespraak richt tot een groep van gelovigen, namelijk zij die het Onzevader bidden en die hier het “volk der geesten” worden genoemd.

D'une lecture attentive du texte dublinois, on comprend, en effet, que son destinataire n'est autre que ce même “peuple des esprits” qui récite la prière adressée au Père [...]; en outre, le psalmiste David est identifié avec l'esprit d'Adam, chef et père du peuple des esprits. De tels prémisses permettent d'entrevoir que, dans le commentaire de Dublin, la Bible est interprétée à la lumière d'une histoire qui s'est déroulée dans un temps indéfini mais passé, histoire qui a eu comme protagonistes précisément le peuple des esprits et l'esprit d'Adam, donc a impliqué aussi les destinataires de la glose¹⁵⁶.

Hoe vreemd deze technieken in moderne ogen ook lijken, Riparelli wijst er op dat dergelijke methodes ook door katholieke exegeten toegepast werden. Het “ketterse” van deze tekst blijkt vooral uit het totaal ontbreken van ook maar één verwijzing naar de kerkvaders. Verder zijn er natuurlijk ook de specifieke vooronderstellingen waar wordt van uitgegaan. Staan kathaarse exegeten hierin echter alleen? “Quelle est la pensée théologique qui, dans son interprétation des Saintes Écritures, ne présenterait aucune arrière-pensée¹⁵⁷?”

Met de tweede verwijzing, Joh 6,38-40, komen we terecht in het commentaar op de 3^{de} bede, *fiat voluntas tua sicut in celo et in terre*. Anders dan bij het vorige citaat, is de context hier duidelijk en, in zekere zin, vanzelfsprekend. Na een korte uitleg (aan de hand van 1 Tes 4,3-6; 5,14-18) over de “wil van God”, die hierin bestaat dat men niet mag zondigen, legt de commentator uit dat de Zoon op aarde is gekomen om de wil van de Vader te volbrengen, waarna het citaat uit Joh 6 volgt. In het vervolg van de tekst grijpt de auteur

153 Voor de nummering in hoofdstukken en regels, volg ik VENCKELEER, *Receuil*, p. 762-785.

154 Citaten uit de *Glosa* heb ik zelf in het Nederlands omgezet, op basis van de Occitaanse tekst in E. RIPARELLI, *La “Glose du Pater” du ms 269 de Dublin. Description, histoire, édition et commentaire*, in *Heresis* 34 (2001) p. 77-107; de Franse vertaling in *Écritures cathares*, p. 289-321, en de Engelse in WAKEFIELD – EVANS, p. 607-630.

155 E. RIPARELLI, *Les techniques d'exégèse des cathares*, in M. AURELL (dir.), *Les cathares devant l'histoire*. FS JEAN DUVERNOY, Cahors, L'Hydre, 2005, p. 323-348.

156 *Ibid.*, p. 325.

157 *Ibid.*, p. 345.

echter terug naar het hierboven beschreven denkkader. De plaats waar de wil van God dient volbracht te worden, is de aarde van het leven (de 4^{de} substantie). Dit leven is onder de macht van de hemel, dit is de geest (3^{de} substantie). “Daarom bidt dit volk, het volk van de geesten, dat de genadige God niet alleen hen (de geesten) genadig zou zijn, maar ook hun levens, dat Hij hen wil zegenen, zodat de Heer kan werkzaam zijn in het leven zoals hij werkt in de geesten” [IV r. 40-45]. We zien dus ook hier, dat, zonder dat de “koordjes” met zoveel woorden worden genoemd, de hogere substanties de lagere naar boven “trekken”.

4.2.2. De 4^{de} bede in het *Glosa Pater*

Panem nostrum supersustaciale da nobis hodie, staat er aan het begin van het 5^{de} hoofdstuk. We zien een afwijkende spelling van de Latijnse term, die nochtans geen zweem van twijfel toelaat. De 4^{de} bede staat ook hier, zoals in vele ander commentaren, centraal in het gebed. In zijn interpretatie van het *panis supersubstantialis*, maakt de kathaarse auteur duidelijk waar het in het hele hierboven besproken kader uiteindelijk om gaat. Wanneer het “volk der geesten” bidt om het “supersubstantiële brood”, dan vragen zij om het allerhoogste, om die substantie die alle substanties naar zich toe trekt. Deze gedachte wordt in verschillende stappen uitgewerkt.

(1) Het volk (Israël) heeft honger. Hier staat de verwijzing naar Kl 4,4 die we ook in het vorige commentaar zagen: “De kinderen roepen om brood, maar niemand breekt het voor hen”, citaat dat hier overduidelijk spiritueel bedoeld is. Daarom wordt aan het volk een brood geschonken, dit is de zoon die het brood is: “Ik ben het levende brood, dat uit de hemel is neergedaald” (Joh 6,51). Of zoals de profeet Jesaja zegt: “Want een kind wordt geboren, een zoon wordt ons gegeven” (Js 9,5) [V r. 5-15]

Maar wanneer dit brood uit de hemel neergedaald was en aan het volk geschonken werd, vroeg hij hen om te bidden om nog een ander brood, het brood dat boven alle substanties verheven is. Het is deze substantie boven alle substanties die alle substanties steunt. Dit allerhoogste brood is de liefde. “De liefde is geduldig [...]. Alles verdraagt zij, alles gelooft zij, alles hoopt zij, alles verduurt zij” (1 Kor 13, 4-7). Deze liefde, die alles ondersteunt, ondersteunt ook de visitatie, die op haar beurt de de geest steunt en die weer het leven. Dat steunt en draagt de ziel, die zich naar het hart keert en het draagt. Het hart ondersteunt het lichaam. Op die manier wordt elke substantie, met de hulp van de liefde, de substantie die zich onder haar bevindt, naar omhoog trekken. [V r. 15-25]

(2) De mens (David, de psalmist) zoekt steun in God. Letterlijk staat er: hij zoekt substantie in God, want hij is zijn eigen substantie kwijt, zakt weg in de modder. (Ps 68[69], 2-3). Vanuit deze onvolmaaktheid roept hij om hulp. De Heer schenkt aan David de liefde waarmee hij zijn volk kan troosten. Hierna volgt een opvallende geloofsbelijdenis, die aantoont dat de incarnatie voor sommige katharen wel degelijk reëel was: “De Heer is immers volgens het vlees, een afstammeling van David”. En zo heeft God zijn geliefde zoon en het geschenk van zijn liefde naar David gezonden, om zijn volk te troosten en te ondersteunen. [V r. 34-55]

(3) Wij vragen “vandaag” om dat brood dat boven alle substanties verheven is. Met vandaag bedoelen wij: “in hem, in Christus”. Want dit is de dag die door God is gemaakt. En: “De dag heeft het woord voor de dag gemaakt” (Ps 18 [19],3). m.a.w. God schonk ons het woord voor onze “dag”, in onze levenstijd. En hij, het Woord, zegt: “ik spreek niet voor mijzelf, maar het is de Vader die mij heeft opgedragen te spreken” (Joh 12, 49-50) [V r. 63-72]

(4) En daarom bidt dit volk om het supersubstantiële brood. Wij bidden vandaag om volmaakt te worden en het onvolmaakte voorbij te laten gaan. Want zoals de apostel zegt: “Al spreek ik de taal van mensen en engelen – als ik de liefde niet heb, ben ik een galmend bekken of een schelle cimbaal. Al heb ik de gave van de profetie, al ken ik alle geheimen en alle wetenschap, al heb ik het volmaakte geloof dat bergen zou kunnen verzetten – als ik de liefde niet heb, ben ik niets” (1 Kor 13,1-2). Dus bidt het volk om het supersubstantiële brood dat de liefde is, opdat, wanneer zij het ontvangen hebben, ze volmaakt zullen zijn in de ogen van God, zoals geschreven staat in het evangelie; “Wees dus volmaakt, zoals jullie hemelse Vader

volmaakt is” (Mt 5,48). [V r. 79-97]

Hoe vreemd voor ons ook die schijnbaar oneerbiedige koppeling van schriftcitaten lijkt, die dan nog allemaal in dienst schijnen te staan van het hierboven uitgelegde wereldbeeld, er ontstaat voor wie aandachtig leest uit dit alles toch een eigenaardig soort poëzie. Poëzie die zeer doordacht is. Een aantal van de hierboven besproken thema's komen terug. Het “brood” wordt op geen moment letterlijk als brood begrepen. Christus is niet allen het levende brood uit de hemel, hij is ook “de dag” (het licht) en hij benadrukt dat hij slechts de woorden van de Vader spreekt. Alleen gaat deze commentator nog verder. Er is blijkbaar, boven elke substantie verheven, nog een hoger brood: de liefde, waaruit we kunnen opmaken dat de liefde met God gelijkgesteld wordt. En wanneer hij uiteindelijk besluit met het citaat uit 1 Kor 13, begrijpen we dat er buiten God niets is, want wie de liefde niet heeft, is *nihil*.

5. *Substantia in het Glosa Pater*

Alhoewel we de tekst van het *Glosa Pater* nu al meer dan 50 jaar kennen, hebben slechts weinige specialisten zich gewaagd aan een grondige exploratie ervan. Enrico Riparelli is één van de weinigen en uit zijn analyse kunnen we begrijpen waarom zovelen terugdeinzen: de tekst is niet zomaar af te bakenen, de invloeden erop zijn heel divers. Riparelli onderkent in de tekst joods-christelijke tendensen, waarbij hij echter niet zo ver wil gaan om er ook een vorm van *kabbala* in te zien. Gnostische invloed valt zeker ook te bespeuren, echter niet in zijn meest extreme vorm. Hij wijst er ook op dat het “een werk van een hoogstaande theologische cultuur is”. Wat aantoon, zegt hij, dat de auteur “volop deelnam aan het culturele leven van zijn tijd”¹⁵⁸ Riparelli gaat echter vooral in op wat hij de “mystieke inspiratie” noemt, waarbij er heel wat sporen terug te vinden zijn van de ideeën van Pseudo-Dionysius.

Comme dans le commentaire de Dublin les lumières-charités sont en contact étroit avec Dieu, qui est Charité, Denys apprenait ainsi que la première hiérarchie des esprits célestes est hiérarchiquement initiée par le Principe initiateur lui-même, parce qu'elle tend immédiatement vers Lui¹⁵⁹.

In de recente vertaling die Ben Schomakers gemaakt heeft van *De Coelesti Hierarchia* lezen we:

Om te beginnen is er dan deze waarheid: god-als-beginsel, die zelf boven-zijn is, heeft door zijn goedheid aan het zijn van de zijnden het bestaan gegeven en de zijnden daardoor voortgebracht en laten zijn. Want de oorzaak van alle dingen, dat wil zeggen de goedheid die boven alle dingen is, heeft als eigenschap dat ze de zijnden tot gemeenschap met zich roept [...]. In die zin hebben alle zijnden deel aan het vooruitweten dat opwelt uit de godheid die boven elk zijn is en oorzaak van alles is¹⁶⁰.

Hoe verschillend deze tekst ook van de andere is die ik hierboven besproken heb, we merken ook hier een heel duidelijke neoplatonische inspiratie die leidt tot een symbolisch begrijpen van de taal uit de Bijbel. En Alhoewel het evangelie van Johannes hier minder dan in de andere besproken teksten wordt aangehaald, is de impact ervan duidelijk. Zoals ik hierboven al vermeldde, is het voor de auteur van de *Glosa Pater* duidelijk dat alles wat is, wat waarlijk “bestaat”, liefde is.

D'une lecture attentive de la “Glose”, il ressort à l'évidence que, pour son auteur, tout ce qui est, est charité. En effet, c'est cela la substance qui domine tout le système, étant à un certain point identifiée à Dieu lui-même,

158 E. RIPARELLI, *La “glose du Pater” du ms. 269 de Dublin. Description, histoire, édition et commentaire*, in *Heresis* 34 (2001), p. 125.

159 *Ibid.*, p. 108-109.

160 B. SCHOMAKERS, *De taal van de hemel. Over de engelen van Pseudo Dionysius de Areopagiet*, Zoetermeer, Klement / Pelckmans, 2012.

mais elle devient aussi l'âme de toute réalité, en imprégnant de soi toutes les substances. Celles-ci, à leur tour deviennent charités (“cordelettes”) pour les inférieures, et donc lien entre tout ce qui est don excellent et parfait du Père¹⁶¹.

“In het centrum van de Glosa Pater staat de overtuiging dat er geen neutraal 'alles' bestaat, maar dat alles wat 'is' in de platoonse en neoplatoonse betekenis van het woord, kan vereenzelvigd worden met het goede,” zo voegt Riparelli eraan toe. Alles wat bestaat is dus *substantia* – zeven in aantal volgens de kathaarse auteur. Aan het andere uiteinde van het spectrum bevinden zich de “vreemde visitaties”. Zij zijn echter niet geschapen, zij zijn geen “substantie”, zij zijn dus niets, *nihil*¹⁶².

Hiermee is de cirkel rond en zijn wij terug aanbeland bij wat ik in het eerste hoofdstuk van deze verhandeling heb uitgewerkt. Zonder rechtstreeks naar de proloog te verwijzen, bevestigt de auteur van het *Glosa Pater* dat alleen wat door het Woord tot leven is gewekt, werkelijk bestaat. Daarbuiten regeert het Niets. In de poëtische vormgeving van het *Glosa Pater* is het echter minder duidelijk of de zichtbare werkelijkheid die ons omringt ook onder dat *Nihil* valt. Maar de sterke nadruk op de liefde als “motor” van alles wat bestaat, kan doen veronderstellen dat de auteur zich zeer bewust is van de tragische eenzaamheid van de mens in een vreemde, zelfs vijandige wereld waar God blijkbaar geen macht heeft.

Enrico Riparelli sluit zijn bespreking af met een nadrukkelijke verwijzing naar het vroeg-christelijke karakter van deze tekst. “Dat men tijdens de middeleeuwen nog teruggreep naar dergelijke pogingen die in het verleden al afgewezen waren, toont aan dat men zich wilde distantiëren van een zekere traditie, die officieel en canoniek was geworden. Maar de recuperatie van deze alternatieve elementen die men verlaten had, kan ook begrepen worden als de zoektocht naar een nieuw paradigma, waarin ook andere tradities die zichzelf christelijk noemen, een plaats zouden kunnen krijgen.”

C'est la volonté de rouvrir le discours théologique sur l'homme et sur Dieu, et de reformuler en formes perçues comme plus conformes à la situation d'un être qui se sentait en même temps un ange tout en étant exilé, pour dire la grandeur originelle de la création, mais aussi ses plus terribles et ses plus absurdes tragédies; pour dire, enfin, la bonté d'un Dieu qui est Père, mais en même temps l'incapacité de comprendre l'inefficacité de la Providence¹⁶³.

Een echo van dit tragisch bewustzijn weerklinkt ook nog in het zogenaamde “gebed van Joan Maury”, zoals aangehaald voor de rechtbank van Jacques Fournier. Wat wij vragen aan de ware God is dat hij ons datgene leert liefhebben dat Hij zelf liefheeft – en dat is zeker niet deze wereld. “Want wij zijn niet van deze wereld, zoals deze wereld niet van ons is.” *Car nos no em del mon nil mon no es de nos*¹⁶⁴.

161 E. RIPARELLI, *La “Glose du Pater”*, o.c., p. 109.

162 *Ibid.*, p. 111.

163 *Ibid.*, p. 127

164 J. DUVERNOY, *Le Régistre d'inquisition de Jacques Fournier*, Paris, Tchou (La Bibliothèque des Introuvables), 2004, Vol. III, p. 860.

Besluit

In wat voorafgaat heb ik slechts één aspect van de fascinerende geschiedenis van het katarisme willen belichten. Heel bewust heb ik hierbij “het lezen van teksten” als uitgangspunt genomen, zonder vooraf het kader te schetsen waarin men geacht wordt deze teksten te lezen. Dat geldt zowel voor de fragmenten uit het Johannesevangelie als voor het kathaarse traktaat en hun commentaren op het Onzevader. Op die manier heb ik ontdekt dat sommige hedendaagse bijbelvorsers bepaalde kathaarse uitgangspunten zouden kunnen onderschrijven. Zo is men er vandaag de dag helemaal niet meer zo zeker van dat de interpunctie in Joh 1,3-4 zoals voorgehouden in de *textus receptus* de beste, of zelfs maar de meest oorspronkelijke is. Naar alle waarschijnlijkheid heeft de keuze voor het punt na *nihil quod factum est* een leerstellige basis, die zijn oorsprong vindt in de discussies over de natuur van Christus en over de verhoudingen tussen de hypostasen van de Drievuldigheid, in de eerste eeuwen van het christendom. Waar, anderzijds, in verband met de betekenis van het *arton ton epiouision* de discussie zeker nog niet afgesloten is, wint ook hier de mening veld dat de traditionele vertaling als “dagelijks brood” misschien niet de meest correcte is. Deze eerste conclusie gaf mij al een soliede basis voor hetgeen zou volgen. Ik heb namelijk steeds vermoed dat het kathaarse denken niet uitging van een (moedwillige) vervorming van de bijbeltekst, maar integendeel gebaseerd was op een “andere traditie”. Dat deze traditie wel eens zeer oud zou kunnen zijn en terug zou kunnen gaan op het vroege christendom van vòòr de 4^{de} eeuw, is een hypothese die vooralsnog niet kan aangetoond worden. Wegens het gebrek aan theologisch bronnenmateriaal uit het kathaarse milieu zelf, zullen we deze stelling waarschijnlijk nooit helemaal hard kunnen maken. Toch blijft het een verleidelijke gedachte. De aantoonbare invloed van het origenisme en latere vormen van neoplatonisme; de structuur van de kathaarse kerk die uiteen viel in diverse eerder onafhankelijke gemeenschappen; de overgeleverde rituelen van het *consolamentum* en het *fractio panis* die zeer vroegchristelijk aandoen: even zoveel argumenten om deze denkpijpe althans niet te verlaten.

Ik wil mij in dit besluit echter beperken tot een paar overwegingen.

In zijn meest recente werk “The War on Heresy” (2012) bouwt de Britse historicus R. I. Moore verder aan zijn hypothese van de *persecuting society* die volgens hem mee de grote culturele bloei van middeleeuws Europa in de 12^{de} en 13^{de} eeuw mogelijk zou hebben gemaakt. Deze spraakmakende stelling, die hij voor het eerst uitwerkte in 1987, lag aan de basis van de hedendaagse visie op de geschiedenis van het katarisme. Bij

sommige specialisten mondde die uit op de overtuiging dat het “katharisme” eigenlijk een creatie was van de katholieke Kerk zelf, vanuit de noodzaak om de eigen macht te consolideren door het creëren van een gevaarlijke vijand, in dit geval de “ketter” die het hele lichaam van de christenheid vergiftigde en besmette met zijn gevaarlijk ideeëngoed. Met een lichte overdrijving kan men zeggen dat volgens deze onderzoekers het katharisme eigenlijk niet bestaan heeft. Al gaat Moore niet zo ver, hij lijkt er wel van overtuigd te zijn dat het in werkelijkheid om eerder disparate groepjes van andersdenkenden ging, die zich slechts door de felle tegenstand van kerkelijke en seculiere machthebbers bewust werden van hun eigenheid. Toch wijst hij erop dat er een voedingsbodem bestond voor deze “ketterijen”: het overal aanwezige en algemeen aanvaarde neoplatonisme dat het denken van Augustinus, Boëthius, Pseudo-Dionysius, Johannes Scotus Eriugena en anderen ondersteunde. Dat deze, vaak moeilijke, filosofische overwegingen niet door iedereen even goed werden begrepen en dus soms aanleiding konden geven tot vreemde gevolgtrekkingen, valt niet uit te sluiten. Moore maakt een boeiende vergelijking met onze tijd: “In the twentieth century Marxism was endorsed as a coherent intellectual system only by a minority of the many whose outlook and thinking were influenced by it in various degrees. Those who did endorse it took it to justify a wide range of political stances, from libertarian pacifism through democratic socialism to authoritarian communism” (p. 41). Het lijkt mij dat op vergelijkbare wijze niet alleen de verschillen tussen de diverse kathaarse strekkingen kunnen verklaard worden, maar ook de steeds groeiende kloof tussen de “moderne” filosofie uit de hoge middeleeuwen en het kathaarse denken. Alhoewel beide kunnen beschouwd worden als erfgenamen van het neoplatonisme, is het duidelijk dat ze elk een andere weg zijn ingeslagen. Het nieuwe “wetenschappelijke” denken, waarbij meer en meer zou gesteund worden op het werk van Aristoteles, leidt tot pogingen om de geloofspunten op een andere manier te definiëren. In deze evolutie komt oudere standpunten, vaak uitgewerkt in de vorm van een associatieve gedachtestroom, die ik zou durven “poëtisch” noemen, meer en meer in de kou te staan.

Hieraan wil ik de volgende gedachte koppelen. In mijn tekst gebruik ik vaak de term “woordelijk” om bepaalde vormen van (kathaarse) exegese te duiden. Ik bedoel hiermee dat ik de indruk heb dat katharen het woord *logos, verbum, paraula*, letterlijk begrepen als “woord” en dat op basis van deze vooronderstelling hun commentaren worden uitgewerkt. Christus is voor hen het “woord dat God spreekt”. Zijn “lichaam eten” kan dan vergeleken worden met de opdracht die Johannes in de Apocalyps krijgt, waar de engel hem zegt dat hij het “boekje moet opeten”. Het gaat om woorden die we tot ons moeten nemen en daarna uitdelen, verspreiden, prediken. Of je Christus daarnaast ook als mens ziet dan wel een eerder docetische visie aanhangt; of je gelooft dat hij, net als de Wijsheid, het eerste schepsel is, dan wel ervan overtuigd bent dat hij ook God is; of je spreekt over de Zoon van God; of je ziet hem als een engel – eigenlijk doet dat allemaal er niet zoveel toe. Hij is het Woord en dat woord kan zoals alle woorden verschillende betekenissen krijgen. Hij wordt dus de Waarheid genoemd, of het Licht. Maar in de woorden, achter de woorden, schuilt de ware spirituele betekenis. En die bevindt zich niet in deze tastbare realiteit. De ware substantie van het Zijn is niet hier te vinden, maar in die andere werkelijkheid. Dat is, meen ik, de diepe betekenis van het kathaarse “dualisme”.

Om dit besluit af te ronden wil ik er nog een persoonlijke overweging aan toevoegen. Gedurende mijn onderzoek heb ik meer dan eens bevestiging gevonden voor de stelling van Enrico Riparelli dat katharen niet veroordeeld werden omdat zij aan apocriefe of gnostische teksten de voorkeur gaven, of omdat zij bepaalde gedeelten van de Bijbel afwezen, maar vooral omdat zij “dezelfde teksten anders lazen”.

Rezeptionsgeschichte is een verhaal van interpretaties. Er doet zich in de geschiedenis van het christendom steeds weer een variant voor van hetzelfde fenomeen: de eigen interpretatie van bijbelteksten wordt naar voor geschoven als de enig juiste. Hierbij worden, zeker vanaf de hoge middeleeuwen, diegenen die er anders over denken op vaak gruwelijke wijze uit de samenleving gestoten. In tal van historische studies heeft

men zich, tot vandaag, gebogen over de politieke en sociale aspecten van dit verhaal. De gedachte die mij bezighoudt en die, onuitgesproken, te bespeuren is achter mijn werkstuk, is de vraag waarom exegeten de tekst van de Bijbel in die éne mal van hun eigen overtuiging willen persen. Wie eerlijk is, ziet immers dat men met de tekst vele kanten uit kan en dat botst natuurlijk met de overtuiging dat er slechts één Waarheid kan zijn. Dat het onuitsprekelijke van die Waarheid aanleiding geeft tot een behoedzaam er omheen cirkelen en dat pogingen om het onzegbare te verwoorden elkaar bijna noodgedwongen zullen tegenspreken, lijkt voor velen een te beangstigende gedachte.

Gent, 14 augustus 2013

**EEN OVERZICHT VAN DE BETEKENISVERSCHUIVING DOOR DE EEUWEN HEEN
BIJ DE VERTALING EN INTERPRETATIE VAN DE TERM *EPIOUSIOS***

1. Origenes en de betekenis van <i>epiousios</i>	49
2. Het “dagelijks brood” bij Tertullianus en Cyprianus	51
3. Augustinus' preken over het Onzevader	52
3.1. <i>De sermone Domini in monte</i>	
3.2. <i>Sermones de scriptures de oratione Dominica</i>	
4. De visie van Abélard	55
5. Albertus Magnus en het <i>panis egregius</i>	57
6. Het noodzakelijke brood bij Thomas van Aquino	59

EEN OVERZICHT VAN DE BETEKENISVERSCHUIVING DOOR DE EEUWEN HEEN

BIJ DE VERTALING EN INTERPRETATIE VAN DE TERM *EPIOUSIOS*

Ik begin mijn overzicht met het diepgaande commentaar van Origenes (ca. 185 – 253/54) die in zijn *Peri Euchès*¹⁶⁵ uitgebreid ingaat op de vertaaltechnische problemen om te eindigen bij Thomas van Aquino (1225 – 1274), voor wie het vanzelfsprekend is om de vertaling *quotidianum* te hanteren¹⁶⁶, al is de betekenis hiervan nochtans niet zo eenduidig.

1. Origenes en de betekenis van *epiousios*

In zijn commentaar op het onzevader, dat deel uitmaakt van een uitgebreider traktaat omtrent het gebed, staat Origenes opvallend lang stil bij de betekenis van het vreemde woord dat *epiousios* ook voor hem is. Alvorens hij ingaat op het feit dat dit woord nergens anders voorkomt, noch in geschreven teksten, noch in het gewone Griekse spraakgebruik en dat het lijkt alsof dit woord door de evangelisten zelf is gevormd [27.7], maakt hij duidelijk in welke richting zijn denken gaat. In de eerste paragraaf die gewijd is aan de vierde bede van het onzevader, vermeldt hij al dat diegenen die denken dat hier gevraagd wordt om materieel brood, het fout hebben, want “hoe zou het kunnen dat hij die ons opdraagt om hemelse en grote dingen te vragen, zichzelf zo vergeten zou zijn, dat hij ons nu beveelt om aan de Vader iets zo aards te vragen, zo klein als het brood dat door ons lichaam wordt opgenomen¹⁶⁷?” [27.1] Van meet af aan zet hij ook de toon door te verwijzen naar het evangelie van Johannes, naar het “gesprek met diegenen die naar Kafarnaüm waren gekomen” [27.2], waar Jezus duidelijk maakt dat het om het hemelse brood gaat en dat hijzelf dat “ware brood is dat leven geeft” (Joh 6,33-35). En, zo besluit Origenes deze paragraaf, “Wat is er voedzamer voor de ziel dan het Woord? Wat is kostbaarder voor de geest die het vatten kan, dan de Wijsheid van God? Wat hoort meer bij de rationele natuur¹⁶⁸ dan de Waarheid?” Voor de stelling dat het ware voedsel waar wij God om moeten vragen spiritueel van aard is, worden de benodigde argumenten eerst en vooral uit de broodrede gehaald¹⁶⁹. “Het *arton ton epiousion* dient begrepen te worden als *arton ton zoonta*, het “levende brood”. Wanneer Origenes, enkele paragrafen verder, ingaat op de betekenis van het *hapax legomenon*, pakt hij het nochtans heel systematisch aan, met taalkundige en grammaticale argumenten. Hij zoekt een verband met het woord dat in het Oude Testament voorkomt, waar God de Israëlieten zijn “eigen uitgelezen volk” noemt. Hiervoor wordt in de *Septuagint* de term *periousios*¹⁷⁰ gebruikt. Hij stelt dat beide uitdrukkingen zijn samengesteld op basis van het woord *ousia*: “In het eerste geval gaat het om het brood dat zich met onze substantie (*ousia*) verenigt, in het tweede om het volk dat Gods eigendom is geworden [27.7].” Anderen zullen tegenwerpen dat het woord afkomstig is van *epeinai*¹⁷¹[27.13], waaruit dan de betekenis “brood voor de komende tijd” zou opdoemen. Origenes geeft nochtans de voorkeur aan de eerste denkpiste, al was het maar omdat zowel Mattheüs als Lucas door hun woordgebruik (resp. *sèmeron* en *kat'hèmeran*) suggereren

165 *De Oratione*, PG 11.

166 *In Orationem Dominicam*.

167 Voor mijn parafrazen heb ik niet alleen gebruik gemaakt van de vertaling in het Nederlands door Dr. G.J. AALDERS, maar ook van de Engelse vertaling (W.E. CURTIS) en de Duitse (P. KOETSCHAU).

168 Hier gebruikt Origenes de voor hem kenmerkende uitdrukking *logikos*.

169 Zie 27. 2. t.e.m. 27.4. Daarna volgen verwijzingen naar “Paulus” (Hebr 5,12-14) en “Salomon” (Spr 15,17)

170 *Laos periousios*. Zie: Ex 19,5; Dt 7,6.

171 *epeimi*: erop of erbij zijn; naderen; verder gaan; later zijn, erna bestaan.

dat het om “vandaag” gaat. Deze “huidige dag” mag nochtans evenmin letterlijk begrepen worden, in de Schrift zijn immers heel wat uitdrukkingen terug te vinden die aantonen dat het hier gaat om de hele ruimte van ons tijdsgewricht [27.13-17].

Voor mijn onderwerp is vooral de betekenis die Origenes hecht aan de term *ousia*, belangrijk. Aalders vertaalt als volgt [27.8]:

Het eigenlijke wezen (*ousia*) wordt door hen die stellen dat de op zichzelf staande substantie (hypostase) het voornaamste kenmerk is van de onstoffelijke dingen, juist toegekend aan deze onstoffelijke dingen die onvergankelijk zijn, waarvan niets bijkomt of waarvan niets afgaat. Want dit is eigen aan de stoffelijke dingen, die groeien en vergaan wegens hun onbestendigheid en de steun behoeven van iets dat in hem komt en hen voedt¹⁷².

Origenes gaat in op de kenmerken van deze eerste grondstof die als de basis van alles wordt gezien, als het oorspronkelijke *ousia*. Gaat het om een soort vormloos “substraat” dat op zich geen eigenschappen bezit en als dusdanig ook onveranderlijk is? Is het pre-existent ten opzichte van het bestaande? Wordt het, alhoewel zelf onveranderlijk, blootgesteld aan wisselingen – en in welke mate ondergaat het die veranderingen in zichzelf? Blijkbaar verbindt dit wezen, of deze substantie, zich met de scheppende kracht die oorzaak is van veranderingen, van elke mogelijke activiteit [27.8]. Hierna keert hij terug naar zijn oorspronkelijke stelling: het is om het “spirituele brood” dat wij moeten vragen, datgene waarmee wij onze ziel voeden. Net als bij het materiële voedsel wordt ook hiervan de kracht opgenomen door het organisme waarvoor het bedoeld is. In beide gevallen kan dat zogenaamde “brood” diverse vormen aannemen, omdat niet voor elke mens hetzelfde soort voedsel gezond is. Een zuigeling drinkt immers melk, een zieke kan slechts groenten verteren, alleen voor de sterke volwassen mens is vlees geschikt – net zo is het met het spirituele voedsel, dat zich anders vertoont naarmate wij hoger of lager op de ladder van vervolmaking staan. Maar, wat er ook van zij, het onsterfelijke Woord van God schenkt zijn onsterfelijkheid aan wie er zich mee voedt [27.9]. Je kan immers, verduidelijkt de auteur, het *arton ton epiouision* ook onder een andere naam terugvinden in de Schrift. Het is de “boom des levens” uit Genesis (2,9). Het is de Wijsheid van God, waarvan immers wordt gezegd dat zij “een levensboom is voor wie haar omhelst” (Spr 3,18). En deze Wijsheid is dan ook het “brood der engelen” dat eveneens “manna” wordt genoemd (Ps 78,23-25). We kunnen toch niet zo dwaas zijn te geloven dat de engelen zich voeden met materieel brood, zelfs al hebben zij het samen met het Hebreeuwse volk genuttigd tijdens de tocht door de woestijn? [27.10]

Origenes voegt hierna nog enkele andere bijbelse voorbeelden toe om zijn betoog kracht bij te zetten. [27.11-12] Voor mijn thema is echter van belang dat de samenvoeging van de elementen “manna” en “brood dat onsterfelijkheid schenkt”, opnieuw kan begrepen worden als een verwijzing naar de broodrede.

Als besluit wil ik er nog even op wijzen dat voor Origenes de aanname “Christus is het Woord en de Wijsheid van God” ongemeen belangrijk is. Ook in andere teksten benadrukt hij dit. Zie bijvoorbeeld zijn *Peri Archoon*, waar hij bijna telkens beide concepten aan elkaar koppelt¹⁷³. In het tweede boek hiervan noemt hij het Woord en de Wijsheid zelfs de “Ziel van God”.

En als ik in een stoutmoedige opmerking nog iets meer mag zeggen over dit onderwerp: misschien kan de “ziel van God” opgevat worden als zijn enige Zoon. Zoals immers de ziel die in het hele lichaam is opgenomen, alles beweegt, bestuurt en activeert, zo is ook de Zoon van God, die zijn Woord en Wijsheid is, betrokken bij elke kracht van God, want hij is erin opgenomen [II 8.5.]¹⁷⁴.

Het is hier niet de plaats om in te gaan op de vraag hoe Origenes dan het mens-zijn van Christus begrijpt. Ik wil er in deze context slechts op wijzen dat voor hem het rationele, “woordelijke” aspect van de *logos*, als

172 ORIGENES, *Het Gebed. Kerkvaderteksten met commentaar 8*, Bonheiden, Abdij Betlehem, 1991, p. 100.

173 Cf. het register in: ORIGENES, *De basis*, Budel, Damon, 2009, p. 392.

174 *Ibid.*, p. 215.

voedsel voor de ziel, buiten kijf staat. Jammer genoeg zijn van de uitgebreide commentaren die Origenes leverde op het Johannesevangelie, die delen die over de broodrede handelen, niet bewaard gebleven. Dat voor hem het *arton ton epiouision* gelijk staat aan het “hemels brood dat leven geeft” weten we nochtans zeker.

Wie echter de betekenis van de Schriften aanvaardt volgens de zin die de apostelen eraan geven, verwachten inderdaad dat de heiligen zullen eten, maar dan wel “het brood dat leven geeft”. Dit brood voedt de ziel met voedsel van waarheid en wijsheid, het verlicht het verstand en laat het drinken uit de beker van goddelijke wijsheid, zoals de goddelijke Schrift zegt: “De Wijsheid heeft haar tafel gedekt [...]. Met luide stem roept zij: Kom bij mij, eet het brood dat ik voor je heb klaargemaakt, drink de wijn die ik voor je heb gemengd (Spr 9,1-5) [II 11.3.]¹⁷⁵.”

Er is een volgende stap die we in de redenering van Origenes niet terugvinden: het verband met het ritueel of sacrament van de eucharistie. Andere kerkvaders en theologen die over de kwestie schrijven vinden nochtans dat net dié interpretatie voor de hand ligt.

2. Het “dagelijks brood” bij Tertullianus en Cyprianus

Alhoewel Tertullianus (ca. 160 – ca. 230) en Cyprianus (ca. 200 – 258) min of meer tijdgenoten van Origenes zijn, vallen de verschillen met bovenstaande exegese sterk op. Allebei leefden en werkten deze kerkvaders in Carthago en baseren hun interpretatie op een vroege Latijnse vertaling van de evangeliën. Alhoewel hun versie in sommige delen van de tekst wat afwijkt van de ons bekende *Vetus Latina*-handschriften¹⁷⁶, zijn ze wat de bede om het brood betreft wel gelijklopend hiermee. Beide auteurs hanteren dus de term *quotidianum* / *cottidianum*.

Tertullianus maakt nochtans meteen duidelijk dat we de uitdrukking “toch eerder in geestelijke zin moeten begrijpen”.

Christus is namelijk ons brood, want Christus is leven, en brood is leven. “Ik ben het brood van het leven (Joh 6,48),” zegt hij. En even daarvoor: “Het brood is het woord van de levende God, die neerdaalt uit de hemel (cf. Joh, 6,33 & 6,51).” En omdat zijn lichaam formeel wordt geklasseerd als brood, zegt Hij: “Dit is mijn lichaam (Mt 26,26; Mc 14,22; Lc 22, 19; 1 Kor 11,24).” Door dus te vragen om ons dagelijks brood verzoeken wij om eeuwigte duur in Christus en onafscheidelijkheid van zijn lichaam¹⁷⁷.

Meteen daarna voegt hij eraan toe dat je de uitspraak ook letterlijk kan nemen, “maar altijd met respect voor de geestelijke leer”. Dit wordt aangetoond aan de hand van enkele bijbelcitataten waar het woord “brood” in de betekenis van “voedsel” wordt gebruikt, dat eveneens “geestelijk voedsel” zou kunnen betekenen. Diep gaat de auteur nochtans niet op de kwestie in.

Bisschop Cyprianus van zijn kant besteedt vier hoofdstukjes aan de bede om brood¹⁷⁸. Hij vermeldt meteen dat de uitdrukking zowel geestelijk als letterlijk kan begrepen worden, zonder evenwel een voorkeur voor het éne of het andere uit te spreken. Ook hij lardeert zijn betoog met citaten uit de broodrede volgens Johannes (6,48 & 51-52). Hij onderbreekt deze uiteenzetting echter met een verwijzing naar de eucharistie.

Over dit brood vragen wij dat het ons dagelijks wordt gegeven. Wij zijn in Christus en ontvangen dagelijks de eucharistie als voedsel van het heil. Daarom willen wij niet dat wij vanwege een of andere zware zonde op afstand moeten blijven en niet mogen deel hebben aan het hemelse brood. Daardoor zouden wij immers

175 ORIGENES, *De basis*, o.c., p. 237.

176 V. HUNINK, in: TERTULLIANUS & CYPRIANUS, *Onze Vader*, Kampen, Kok, 2010, p. 124-126.

177 TERTULLIANUS, *De Oratione 6*, in *ibid.*, p. 36.

178 CYPRIANUS, *De Dominica Oratione 18-21*, in *ibid.*, p. 86-90.

gescheiden raken van het lichaam van Christus¹⁷⁹!

De letterlijke betekenis krijgt echter heel wat meer aandacht: drie van de vier hoofdstukjes zijn er aan gewijd. Hier benadrukt Cyprianus dat de vraag om brood voor slechts één dag voortkomt uit de christelijke drang naar soberheid en de afwijzing van rijkdom en wereldse bezittingen [19]. Rijkdom is niet alleen verachtelijk, maar ook gevaarlijk, omdat het ons ver weg houdt van ons heil in de Heer [20]. We kunnen er immers op vertrouwen dat het nodige voedsel ons door God zal geschonken worden (Cf. Spr 10,3; Ps 36,25 & Mt 6,31-33). Deze laatste redenering werkt de auteur echter niet verder uit. Cyprianus stelt zich niet de vraag waarom ons opgedragen wordt om iets te vragen waarvan we zeker zijn dat we het zullen krijgen. Of, zoals Origenes stelde, dat toch te klein en te onbelangrijk is om er God mee lastig te vallen.

Alhoewel deze auteurs ook vasthouden aan een spirituele betekenis en hierin, net als Origenes, geïnspireerd worden door de Johanneïsche broodrede, merken we dat ze toch een grotere waardering kunnen opbrengen voor de letterlijke betekenis. We vragen, zo zeggen ze allebei, in het onzevader ook om voedsel voor ons lichaam. Wordt dit verklaard door het feit dat deze Carthaagse kerkvaders vanuit hun Latijnse bron minder geconfronteerd werden met de moeilijkheden die het “onvertaalbare woord” ons oplevert?

3. Augustinus' preken over het onzevader

Het is niet zo eenvoudig vast te stellen op welke bijbelvertaling Aurelius Augustinus (354 – 430) zich baseerde. Misschien verkeerde hij in de mogelijkheid de vertaling van Hiëronymus te raadplegen, die aan het eind van de 4de eeuw tot stand kwam, al is dat helemaal niet zeker. Volgens sommige specialisten gebruikte hij de Vulgaat-tekst vanaf het jaar 403¹⁸⁰. Maar daar Augustinus' preken zelf ook niet zo makkelijk te dateren zijn, verschaft ons dat niet veel meer duidelijkheid. Uit de aard der zaak heeft een preek, die als mondelinge mededeling wordt geconcipieerd, een specifieke ontstaansgeschiedenis. Dat is zeker het geval bij die van Augustinus. Zijn preken zijn niet steeds vooraf als geschreven tekst uitgewerkt, sommige zijn pas achteraf schriftelijk geredigeerd of tijdens het uitspreken genoteerd door *notarii* of “snelschrijvers”¹⁸¹. Het lijkt nochtans waarschijnlijk dat de vier preken over het onzevader tot stand zijn gekomen in de eerste decennia van de 5de eeuw. Ik ga hieronder dan ook eerst in op een oudere tekst waarin het onzevader eveneens besproken wordt.

3.1. *De sermone Domini in monte*

De “verhandeling over de bergrede” behoort eigenlijk tot het genre van de traktaten. Het woordgebruik en de stijl ervan doen veronderstellen dat hij als geschreven tekst tot stand is gekomen. Sommige specialisten menen dat deze Verhandeling daarna toch als dusdanig, als betoog, is uitgesproken¹⁸². Voor ons is van belang dat men de creatie van deze tekst situeert vòòr 396, het jaar waarin Augustinus bisschop werd. Het is dus zeer onwaarschijnlijk dat hij zich hier al op de Vulgaat zou kunnen gebaseerd hebben. In Boek II, § 15 – 39 bespreekt hij uitgebreid het Onzevader¹⁸³. De vierde bede [II, 25-27] klinkt hier inderdaad als *panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, getrouw aan de vroege Latijnse vertalingen. Al in de eerste paragraaf maakt Augustinus duidelijk dat “dagelijks brood” op drie manieren kan begrepen worden. Eerst en vooral letterlijk, als “alles wat nodig is voor het levensonderhoud”; ten tweede als “het sacrament van het lichaam van Christus dat wij dagelijks ontvangen”; en ten derde in spirituele zin. Bij deze laatste mogelijkheid hoort de

179 CYPRIANUS, *De Dominica Oratione 18-21, o.c.*, p. 86.

180 Cf. H. VAN REISEN in: AURELIUS AUGUSTINUS, *Het huis op de rots*, Amsterdam, Ambo, 2000, p. 35, nt. 54.

181 A. DUPONT, *Augustinus de predikant. Sermones, tractatus en enarrationes*, www.lucepedia.be (toegang 03-04-2013).

182 H. VAN REISEN, in: AURELIUS AUGUSTINUS, *Het huis op de rots*, p. 24 & p. 35, nt. 38.

183 *Ibid.*, p. 133 -153.

klassieke verwijzing naar Joh 6, 32-33 & 41: “Ik ben het brood dat uit de hemel is neergedaald.”¹⁸⁴ Augustinus overloopt de drie mogelijkheden. Bij de eerste interpretatie - namelijk dat het “dagelijks brood” het levensnoodzakelijke zou zijn, zoals voedsel en kleding – komt hij tot de slotsom dat het een beetje vreemd is om met aandrang iets te vragen waarvan de Heer zelf zegt dat we er ons geen zorgen om moeten maken (Mt 6,31; Lc 12,22). Sterker, Hij zegt immers: “Dat alles krijgt u erbij, ook als u er niet naar zoekt.” (Mt 6,33; Lc 12,31). En Augustinus besluit: “Ik weet echter niet hoe het met elkaar te rijmen valt dat iemand niet naar iets op zoek zou zijn, maar er God wel zeer vurig om bidt. Volgens mij is daar geen oplossing voor te vinden.” [II, 25]. Bij de tweede mogelijkheid, namelijk dat het “dagelijks brood” begrepen dient te worden als het “dagelijks deelnemen aan de maaltijd van de Heer”, ziet Augustinus twee moeilijkheden. De eerste is niet zo belangrijk, namelijk dat men in de oosterse kerken, anders dan in het westen, niet de gewoonte heeft om dagelijks de communie te ontvangen¹⁸⁵. Daar wil hij, zegt hij, “ nu geen discussie over voeren.” Vreemder lijkt het hem dat, wanneer hier het eucharistisch brood bedoeld zou zijn, we, nadat we het ontvangen hebben, die dag het onzevader niet meer zouden kunnen bidden, vermits we niet kunnen vragen om iets dat we al gekregen hebben. “Of kan iemand ons dwingen dat sacrament zelfs op het laatste uur van de dag te vieren?” vraagt hij zich lichtjes ironisch af [II, 26]. Blijft over: de spirituele betekenis.

Wat overblijft is dus dat we het dagelijks brood geestelijk opvatten, als de goddelijke geboden die we dagelijks moeten overwegen en waarvan we werk moeten maken. [...] Dat voedsel wordt dagelijks genoemd zolang dit tijdelijk leven voorbijgaat met dagen die verstrijken en elkaar opvolgen. Inderdaad, zolang de gevoelens van een mens nu eens een hoge vlucht nemen, dan weer een lage – dat wil zeggen: nu eens naar het geestelijke uitgaan, dan weer naar het vleselijke – is hij als iemand die nu eens volop te eten heeft, dan weer honger lijdt: hij heeft dagelijks brood nodig. [II, 27]

De spirituele interpretatie draagt dus Augustinus' voorkeur weg, waarbij het opvalt dat hij de “eucharistische betekenis” als een afzonderlijke mogelijkheid ziet. Het geestelijke wordt ook door Augustinus begrepen als iets dat opgebouwd is uit woorden en gedachten, uit ideeën die tot morele voorschriften dienen, namelijk de “goddelijke geboden”. De kathaarse interpretatie komt hier heel dicht bij.

Augustinus haalt de broodrede drie keer aan in zijn bespreking van de vierde bede¹⁸⁶[II, 25-27]. Hij verwijst uiteraard naar de uitspraak van Jezus in verband met het “brood uit de hemel” (Joh 6,32-33) en daarnaast twee keer naar vers 27, waar wij aangemaand worden “werk te maken van voedsel dat niet bederft”. Daarbuiten wordt er in het geheel van de bespreking van het onzevader nog drie keer uit geciteerd¹⁸⁷. In de exegese van de tweede bede [II, 20] verwijst Augustinus naar Joh 6,45: “Zij zullen allemaal onderricht ontvangen”. In de bespreking van de derde bede [II, 21] wordt de “wil van de Vader” genoemd waar Jezus voor leeft (Joh 6,38), gekoppeld aan de uitspraak “Mijn voedsel is: de wil doen van Hem die mij gezonden heeft” (Joh 4,34).

Nadat hij elke bede van het onzevader apart heeft besproken, bekijkt Augustinus de structuur van het onzevader nog eens in het kader van het geheel van de bergrede. Zo kan voor hem elk van de zeven beden gekoppeld worden aan één van de zaligsprekingen. Die zijn volgens Augustinus ook zeven in aantal, want aan de achtste (Mt 5,10) kan een aparte status worden toegekend. Omwille van de speciale betekenis van het getal acht, als beeld van de voleinding, ziet hij deze uitspraak als een soort alomvattend besluit van de reeks [I,12]¹⁸⁸. Vervolgens verbindt Augustinus deze twee zeventallen met de “zeven gaven van de heilige Geest”. Hiervoor is de bron een woord van de profeet Jesaja (Js 11,2-3)¹⁸⁹. Deze analyse zal school maken. Op die

184 AURELIUS AUGUSTINUS, *Het huis op de rots, o.c.*, p. 140.

185 Cf. *ibid.*, p. 213, nt. 130.

186 II, 25: Joh 6,27 & 32-33 / II, 27: Joh 6,27.

187 II, 20: Joh 6,45 / II, 21: Joh 6,38 /

188 AURELIUS AUGUSTINUS, *Het huis op de rots, o.c.*, p. 65 & p. 192, nt. 42.

189 In Js 11,2 worden 6 gaven genoemd. Moderne bijbelvertalingen vermelden in 11,3 nog eens “eerbied voor de Heer”. In de Latijnse tekst wordt dit a.h.w. opgesplitst in *pietas* (11,2) en *timor Domini* (11,3).

manier wordt de vierde bede vastgehaakt aan het “Gelukkig zij die hongeren en dorsten naar gerechtigheid” en aan de *fortitudo*.

Als het de sterkte is waardoor zij die hongeren en dorsten naar de gerechtigheid gelukkig zijn omdat zij zullen worden verzadigd, laten wij dan bidden dat ons heden ons dagelijks brood wordt gegeven. Daardoor gesterkt en op de been gehouden, zijn wij in staat de meer dan overvloedige verzadiging te bereiken. [II, 38]

Men mag aannemen dat Augustinus hier het “dagelijks brood” en deze “verzadiging” als metafoor ziet voor “gerechtigheid”. Gerechtigheid die wij in zijn “dagelijkse” vorm kunnen meemaken gedurende dit leven – en die ons uiteindelijk “overvloedig” ten deel zal vallen in het leven hierna. De bede om brood richt zich heel duidelijk op deze twee werelden. Het vormt immers de overgang tussen de eerste drie beden die zich richten op God en het eeuwige leven, en de laatste drie waarin wij iets voor ons leven hier en nu vragen. Hoe dan ook gaat het voornamelijk om “tekenen”, waarvan wij de voltooiing en de ware betekenis pas in het leven hierna zullen achterhalen. In dit kader grijpt Augustinus ook terug naar Joh 6,45.

Dat zogeheten “dagelijks brood” – of dat nu staat voor het geestelijk brood, voor het zichtbare in het sacrament of voor het levensonderhoud – heeft te maken met deze tijd, die de Heer 'heden' heeft genoemd. Het geestelijk voedsel is weliswaar eeuwig, maar wat in de Schrift dagelijks voedsel heet, wordt de ziel aangeboden in het geluid van woorden of in andere tijdelijke tekenen. En wanneer allen van God onderricht zullen ontvangen en het onuitsprekelijke licht van de waarheid niet met lichamelijke inspanning wordt uitgedrukt maar gretig ingedronken dankzij geestelijke zuiverheid, zullen die tekenen er allemaal beslist niet zijn. [II, 37]

Misschien, zo besluit hij, kan de waarheid in dit leven gezien worden als brood, brood dat pas tot voedsel wordt, nadat het is gebroken en gekauwd, net zoals wij de Schrift moeten openen en bespreken. Drank daarentegen gaat vanzelf over in het lichaam. “Zo bezien is de waarheid het brood voor deze tijd, waarin het dagelijks brood wordt genoemd. Maar zij is de drank voor de tijd hierna, wanneer het zware karwei van disputeren en discussiëren, zoals dat van breken en kauwen, niet meer nodig zal zijn¹⁹⁰.” [II, 37]

Deze thematiek zal Augustinus enige tijd later op een ander niveau uitwerken in zijn preken over het onzevader.

3.2. *Sermones de scripturas de oratione Dominica*

Vier van de preken die Augustinus richtte tot catechumenen¹⁹¹ zijn integraal gewijd aan het onzevader, dat hij ook hier zin voor zin behandelt. Indien hij op het ogenblik dat hij deze teksten uitsprak al zou beschikt hebben over de vertaling van Hiëronymus, dan is daar in deze preken weinig van te merken. De term *supersubstantialis* komt er althans geen enkele keer in voor. In kortere en eenvoudiger bewoordingen werkt hij dezelfde basisgedachte uit als in het traktaat. Samengevat klinkt het ongeveer als volgt: “Het brood dat wij vragen wordt “dagelijks” genoemd omdat het ons hier en nu tot voedsel dient. Dat betekent echter niet dat het enkel om het voedsel voor het lichaam gaat. Wij moeten zelfs in de eerste plaats vragen om voedsel voor de geest, zodat wij ons staande kunnen houden in deze wereld. Later, wanneer we bij God zijn, zullen we dat voedsel niet meer nodig hebben, omdat we dan ten volle in de waarheid zullen leven.” Wanneer we de vier teksten naast elkaar leggen, merken we hoe Augustinus op zijn thema varieert en moduleert. Hij zegt nooit precies hetzelfde en hierdoor voegt hij kleine nuances en nieuwe kleurschakeringen toe aan zijn oorspronkelijk beeld. Ik wil er hier slechts enkele van aanhalen, voor zover ze belang hebben voor mijn onderwerp¹⁹².

190 AURELIUS AUGUSTINUS, *Het huis op de rots, o.c.*, p. 150-151.

191 *Sermones ad populum. Classis I. De Scripturis. Sermo 56, 57, 58 & 59, PL 38, 377-402.*

192 Ik heb gebruik gemaakt van de vertaling in *Van aangezicht tot aangezicht. Preken over teksten uit het evangelie volgens Matteüs* [Sermones de scripturis 51-94]. *Vertaald en van aantekeningen voorzien door Joost van Neer*;

In elk van de preken wordt de drievoudige betekenis aangehaald: het gaat in letterlijke zin om datgene wat nodig is voor ons dagelijks levensonderhoud en in spirituele zin om de brood van de eucharistie én om het Woord van God. Maar dat onderscheid tussen die drie betekenissen is niet altijd even duidelijk, omdat Augustinus steeds de nadruk legt op het feit dat we, in welke betekenis dan ook, dit brood vandaag nodig hebben, in dit leven – ook wanneer het gaat om het spiritueel voedsel. Alhoewel hij de letterlijke betekenis steeds als eerste vermeldt, lijkt hij die niet de belangrijkste te vinden. Want God laat immers de zon opgaan boven de goeden en de kwaden, hij schenkt iedereen voedsel [Sermo 56]. Ook is het goed dat we enkel om “brood” vragen, namelijk het levensnoodzakelijke, en niet om rijkdom. We mogen niet hebzuchtig zijn. [Sermo 58]. Wij bidden dus inderdaad vooral om een ander soort brood, dat geestelijk van aard is. In elk van de preken wordt in dit kader naar de eucharistie verwezen, soms als een aparte categorie [Sermo 56 & 58], of als een mogelijkheid om de spirituele betekenis te begrijpen [Sermo 57 & 59]. Maar in dit verband hamert Augustinus er telkens op dat we vooral bidden om niet in zonde te vervallen, zodat we het sacrament niet meer zouden mogen ontvangen. Van hieruit maakt hij ook de verbinding naar de volgende bede, waarin we om kwijtschelding van onze schuld vragen.

De sterkste nadruk ligt echter ook in de preken op het brood als het Woord van God, dat hier ook als “woorden” en “taal” wordt begrepen. Dat is immers de vorm waar het zich in deze wereld aan ons toont.

Dat jullie in de kerk dagelijks schriftlezingen horen, is dagelijks brood. Dat jullie hymnen horen en zingen, het is allemaal dagelijks brood. Dat hebben we immers nodig voor ons verblijf in den vreemde hier. Maar je denkt toch niet dat we, wanneer we eenmaal daar zijn, nog moeten luisteren naar wat er in een boek staat? We zullen het Woord zelf zien, we zullen het Woord zelf horen, we zullen het eten en drinken, net zoals de engelen dat nu al doen. Je denkt toch niet dat de engelen boeken nodig hebben, of commentatoren of lectoren? [Sermo 57. 7]¹⁹³

Je zou kunnen zeggen dat het “brood” in deze wereld twee of drie verschijningsvormen heeft die allemaal zullen verdwijnen in het hiernamaals, omdat we dan, samen met de engelen, “het ene Woord zullen drinken” [Sermo 59, 6]¹⁹⁴. Opvallend bij dit alles is dat Augustinus bij zijn bespreking van het *panem quotidianum* in geen enkele van de vier preken letterlijk citeert uit de broodrede. Al is de connotatie “onderricht” uit Joh 6,45 nooit ver weg: onderricht dat onvolmaakt maar noodzakelijk is in dit leven, en dat we ten volle zullen genieten in de aanschouwing van God in het leven hierna.

Zoals ik hierboven al vermeldde, lijkt het onwaarschijnlijk dat Augustinus bij de voorbereiding van deze preken de *Vulgata* zou geraadpleegd hebben. Nergens geeft hij blijk weet te hebben van het vertaalprobleem dat aanleiding heeft gegeven tot de “dubbele oplossing” van Hiëronymus. Integendeel: telkens weer legt hij de nadruk op het feit dat het brood, in welke vorm dan ook, “dagelijks” dient genuttigd te worden. Daartegenover staat dan weer dat hij dit “dagelijks brood” vooral ziet als het lezen en bestuderen van de Schrift, het luisteren naar onderricht en het volgen van de goddelijke geboden. Dat lijkt dan toch te suggereren dat hij zich bewust is van het feit dat de betekenis van het woord *quotidianum* niet zo vanzelfsprekend is als het lijkt. Maar dat geldt ook – en zelfs in hogere mate – voor het traktaat over de Bergrede, dat hij geschreven heeft op een ogenblik dat hij de vertaling van Hiëronymus nog niet kende.

4. De visie van Abélard

Latere theologen kennen en consulteren de *Vulgaat* en merken dat de tekst van het onzevader in zijn twee versies niet gelijklopend is. Voor Pierre Abélard (1179 – 1142) is de kwestie een grondig onderzoek waard.

Martijn Schrama en Anke Tigchelaar, *ingeleid door Joost van Neer*, Amsterdam, Ambo, 2004, p. 132-175.

193 *Ibid.*, p. 153.

194 *Ibid.*, p. 173.

Waarom, zo vraagt hij zich af in zijn *Sic et Non*, wordt het woord *epuyision* vertaald als *cotidianum*? “Het gaat immers niet om het brood dat verdwijnt in het lichaam, maar om dat wat het wezen van onze ziel ondersteunt¹⁹⁵,” stelt hij. De juiste betekenis is *supersubstantialis*. Even verder gaat hij in op vergelijking met het manna, in een rechtstreekse parafrase van Joh 6, 31 & 48-51, om dit woord te duiden.

Unde dictum est: “Panem angelorum manducavit homo”. Sed tamen panem illum qui manducaverunt, omnes in deserto mortui sunt. Ista autem esca quam accipis, iste panis vivus qui descendit de caelo, vitae aeternae substantiam subministrat, et quicumque non morietur in aeternum, quia corpus est Christi. Considera utrum praestantior sit panis angelorum, an caro Christi. Manna illud de caelo, hoc supra caelum¹⁹⁶.

Nochtans is in de *Patrologia Latina* een *Expositio Orationis Dominicae* van Abélard opgenomen¹⁹⁷ waar het woord *supersubstantialis* helemaal niet in voorkomt. De vierde bede wordt er aangehaald als *panem nostrum quotidianum da nobis hodie*. Abélard gaat hier wel in op het gegeven dat een mens uit twee substanties bestaat, een lichamelijke en een spirituele. Daarom dienen wij beide soorten brood aan God te vragen. “Het lichamelijke omdat er zonder God niets in de aarde zou ontkiemen of vrucht kan dragen. Het geestelijke brood vragen wij omdat wij het niet kunnen ontvangen, tenzij Hij het ons geeft.” Hierna volgt een waarschuwing tegen minderwaardige en slechte priesters, van wie je liever het “brood van de goddelijke leer” niet zou krijgen, omdat zij die niet kunnen onderwijzen, of zelfs minachten. Om te besluiten wijst hij nog eens op de dubbele natuur van het brood, met een oproep aan de priesters om zich te laten inspireren door het spirituele brood. Uit alles blijkt dat Abélard het spirituele brood, het *panem sacrae doctrinae*, zeer hoog schat, maar hij blijft het “het dagelijks brood” noemen, in de woorden waarmee het gebed tijdens de eredienst wordt uitgesproken.

In een ander betoog omtrent het onzevader, het zogenaamde *Expositio Orationis Dominicae* “*Multorum legimus orationes*”¹⁹⁸ daarentegen, klinkt de vierde bede wel als *panem supersubstantialis da nobis hodie*. Er zijn goede redenen waarom het zo genoemd wordt, zegt hij hier, en in deze tekst ontkent hij zelfs de mogelijkheid dat we ook om het natuurlijke brood zouden kunnen vragen.

[40] Panis iste est spiritualis cibus animae, scilicet divini verbi intelligentia, de quo dicitur non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit de ore dei (Mt 4,4). [41] Hunc panem, id est intelligentiam sacrae scripturae [...]. [45] Panis autem supersubstantialis dicitur haec intelligentia, quia hic cibus anime longe excellentior est quam quodlibet substantiale, id est alimentum corporale, quod nobis cum brutis animalibus est commune¹⁹⁹.

Ook Abélard koppelt de vierde bede aan een deugd. Bij hem gaat het om één van de vier kardinale deugden, namelijk *prudentia*²⁰⁰. Hij werkt hier ook de “metafoor van het eten” op een ingenieuze manier uit.

Er zijn een aantal andere teksten van Abélard bekend, waarin hij zeer duidelijk en zelfs heftig betoogt dat de versie met het *panem supersubstantialis* de voorkeur verdient, zelfs als gebed tijdens de eredienst. Tien jaar vòòr hun confrontatie tijdens het Concilie van Sens (1141) zou Abélard een brief geschreven hebben aan Bernardus van Clairvaux²⁰¹, dit naar aanleiding van het bezoek dat die laatste gebracht had aan de abdij van de Parakleet, waar Héloïse abdis was. Blijkbaar zou Bernardus opmerkingen gemaakt hebben over het woordgebruik in het onzevader, zoals dat door de zusters gebeden werd. Abélard verdedigt de keuze die hij

195 PETRUS ABAELARDUS, *Sic et Non*, quaestio 117, sententia 20, linea 171, in: *Library of Latin Texts, Series A*, www.brepolis.net (toegang 28-12-2012)

196 *Ibid.*, quaestio 117, sententia 24, linea 199.

197 PETRI ABAELARDI, *Expositio orationis dominicae*, PL 178, 611-618C.

198 C.S.F. BURNETT, *The Exposition Orationis Dominicae “Multorum legimus orationes”. Abélard's Exposition of the Lord's Prayer?*, in *Revue bénédictine* 95 (1985), p. 60-72.

199 *Ibid.*, p. 63.

200 De andere drie, *iustitia*, *temperantia* en *fortitudo*, zal hij in verband brengen met de volgende bedden.

201 PETRI ABAELARDI, *Epistola X*, PL 178, 335B-340.

hier gemaakt heeft, namelijk voor de versie van Mattheüs met het *panem supersubstantialem*. Deze versie verdient de voorkeur, want Mattheüs was immers een apostel en dus een directe getuige van de Bergrede. Lucas zou alleen onrechtstreeks, via Paulus, zijn informatie verzameld hebben. Bovendien bevat de versie van Mattheüs zeven beden, die van Lucas slechts vijf. Het eerste is een volmaakt getal, want het verwijst naar de zeven gaven van de heilige Geest, het tweede niet, want hier is de connotatie puur lichamenlijk: een mens heeft vijf zintuigen. *Quinque etenim sunt corporis sensus, sicut et septem dona Spiritus. Unde bene his numerus ille convenit, qui quasi carnales adhuc spiritualibus inferiores sunt*²⁰².

Daarom ook schrijft hij, verkoos iemand als kerkvader Ambrosius, de tekst van Mattheüs. Hier haalt Abélard de bede aan in het Grieks (*ton arton hëmon ton epiouision*) en hij vermeldt er bovendien bij dat Mattheüs zijn versie oorspronkelijk in het Hebreeuws zou opgesteld hebben, terwijl Lucas alleen Grieks kende. Er is dus een foute keuze gemaakt, wanneer men ervoor geopteerd heeft om tijdens de eredienst om het *panem quotidianum* te vragen²⁰³. Maar het is meer dan dat: het gebed bevat immers zeven beden, zoals bij Mattheüs, zonder echter diens woordgebruik te volgen.

Abelard regards the resulting text as being a presumptuous pastiche, not true to either Jesus Christ or any one Gospel writer, and he views his version as not being newfangled but on the contrary as clinging more faithfully to the Greek original from which the Latin of Matthew was translated²⁰⁴.

Het feit dat het gebed op die manier doorgegeven is en dus als dusdanig tot de traditie behoort, is voor Abélard geen argument. De waarheid en het door logisch redeneren onderbouwd onderzoek daarnaar, is belangrijker dan overgeleverde gebruiken. Christus zei immers: *Ego sum Veritas* (Joh 14,6) - en niet: *Ego sum consuetudo*²⁰⁵.

In zijn *Sermo 14*²⁰⁶ gaat Abélard eveneens in op de kwestie, in bewoordingen die heel sterk lijken op die in het hierboven aangehaalde *Expositio Orationis Dominicae "Multorum legimus orationes"*. In beide gevallen werkt hij de "metafoor van het eten" uit: ook het woord van God dien je in stukken te breken en te kauwen. In deze preek voegt hij er bovendien dezelfde argumentatie aan toe waarmee hij in zijn 10^{de} brief Bernardus probeert te overtuigen: de versie van Mattheüs verdient om meerdere redenen de voorkeur boven die van Lucas.

Het is vreemd na zoveel eeuwen te moeten constateren dat Abélards nochtans overtuigend klinkende pleidooi zo weinig weerklank heeft gehad. We kennen weliswaar het antwoord van Bernardus niet, maar we weten wel dat Albertus Magnus het *panem supersubstantialem* op een andere manier begrijpt, waarna er opnieuw de voorkeur wordt gegeven aan *quotidianum* bij Thomas van Aquino.

5. Albertus Magnus en het *panis egregius*

In zijn commentaar op het evangelie volgens Mattheüs²⁰⁷ baseert Albertus Magnus (1200 – 1280) zich overduidelijk op de Vulgaatvertaling. Vertaling die hij in eerste instantie duidt door terug te gaan op de bronnen die Hieronymus aanhaalt om zijn vertaling van *epiouision* te verantwoorden. Die verwijst immers naar het Hebreeuwse woord *sogolla* dat aan de basis ervan zou gelegen hebben. Albertus gaat daarbij vooral in op de suggestie van bijbelvertaler Symmachus (eind 2^{de} eeuw) die dit woord vertaalt als (het Griekse

202 PETRI ABAELARDI, *Epistola X, o.c.*, 337A.

203 *Ibid.*, 337D.

204 J.M. ZIOLKOWSKI, *Peter Abelard as Textual Critic and Historian*, in *The Journal of Medieval Latin* (2007), 17, p. 370.

205 PETRI ABAELARDI, *Epistola X, PL* 178, 338C.

206 IDEM, *Sermo XIV, PL* 178, 489A-495D, 493D-494D.

207 ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaëum, Capitulum VI,11*, in: *Opera Omnia*, Tomus XXI Pars I, Westfalen, Aschendorf, 1987.

equivalent van²⁰⁸) *egregius*, buitengewoon, maar ook te begrijpen als “voortreffelijk”. Hier ontmoeten, zo verklaart hij, beide vertalingen elkaar, want dit brood is supersubstantieel, omdat we het nodig hebben om ons te voeden, om onze “substantie te ondersteunen”²⁰⁹. Waarop de auteur Avicenna aanhaalt om aan te tonen dat van de vier belangrijke voedingsmiddelen – brood, rode wijn, eieren en vlees – brood het voortreffelijkste is, omdat het ons sterkt, bij ons lichaam past en ons het beste voedt. *Ideo ad nutriendam panis est egregius*, besluit hij, om er in één adem aan toe te voegen dat het net daarom ook dagelijks kan genoemd worden, omdat wij het dagelijks nodig hebben. In het vervolg van zijn betoog gaat ook Albertus Magnus in op de dubbele natuur van de mens, lichamenlijk en geestelijk, wat als gevolg heeft dat hij voedsel nodig heeft voor elk van deze naturen apart, maar ook voor beide aspecten samen. Het geestelijk voedsel bestaat uit het woord van God en uit het heil van de genade, stelt hij. Om dat deel van de ziel te voeden dat hij *intellectus* noemt, hebben wij inderdaad behoefte aan het Woord of de Wijsheid van God. We noemen dit het “brood der engelen” en het is dat voedsel dat bedoeld is waar gezegd wordt dat “Wijsheid haar tafel dekt” (Spr. 9,2). Maar daar de mens een dubbele natuur heeft, heeft hij ook behoefte aan voedsel dat het lichaam én de ziel tot voedsel dient. Dit is het eucharistisch brood, het ware brood uit de hemel, brood van goddelijke substantie, dat leven schenkt, dat door het sacrament verenigt, dat geneest, dat vooruitwijst naar de eeuwige vreugde. Pas in deze paragraaf komen de klassieke verwijzingen naar de broodrede voor. De hemelse oorsprong van dit brood wordt geduid in *ego sum panis vivus, qui de caelo descendit* (Joh 6,51). De goddelijke substantie ervan blijkt uit *qui manducat me, vivit propter me* (Joh 6,57). En dat dit brood leven schenkt wordt verwoord als *si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum* (Joh 6,51)²¹⁰. Dit is dan ook het brood dat ons, net zoals aan de apostelen, genade schenkt, zegt Albertus²¹¹. Daarna beantwoordt hij een aantal mogelijke vragen van zijn lezers, waarbij hij benadrukt dat er ook om het materiële brood dient gebeden te worden.

Deze reeks vragen en antwoorden loopt uit op een felle aanval die gericht is tegen “bepaalde ketters” die beweren dat men niet voor brood kan bidden dat door de aarde voortgebracht is, omdat het, op een bepaalde manier, net als ander voedsel, voortkomt uit geslachtsgemeenschap. Nochtans nuttigen zij wel honing en wijn, zo voegt hij eraan toe, alhoewel lichaamssappen hierdoor toch herleid worden tot zaad²¹². En hij besluit met erop te wijzen dat deze ketters al veroordeeld zijn, door de apostel Paulus zelf, die duidelijk stelt dat geen enkele soort voedsel afgewezen mag worden, want God heeft immers alles geschapen. Wanneer dit soort ketters, die ondermeer ook het huwelijk verbieden, zullen voorkomen, betekent dat ook dat de eindtijd ophanden is (1 Tim 4,1-5).

Hoogstwaarschijnlijk doelt Albertus hier op katharen, die immers in zijn tijd heftig bestreden werden. De bizarre redenering die hij hen toeschrijft – waarbij brood, olie en groenten geassocieerd worden met zaad en met geslachtsgemeenschap – klinkt echter nogal absurd²¹³. Het geeft de indruk alsof hier twee van elkaar losstaande ideeën door elkaar zijn gehaald. Katharen weigerden inderdaad voedsel dat voortkwam uit de coïtus. Zij aten dus geen vlees. Anderzijds wilden zij niet bidden om het materiële brood, omdat zij God niet als de schepper ervan zagen. Uiteraard aten zij zelf wel brood. De vraag kan nochtans gesteld worden of het niet mede omwille van deze “ketter” is, dat Albertus er zo op hamert dat het *panem supersubstantialem* ook verwijst naar het materiële brood – en verder in zijn betoog vooral benadrukt dat dit brood tevens *cottidianum* dient genoemd te worden. Ook het spirituele brood vragen wij dagelijks, ook dat voedsel hebben wij dagelijks nodig en wordt ons elke dag geschonken, zegt hij. Elke dag hopen wij immers op Gods liefde.

208 Namelijk: *exaireton*, cf. Hieronymus, *Commentarii in Matthaëum* [6,11].

209 *Quia supersubstantialis est, qui super substantiam sustendam tamquam necessarius petitur*. ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaëum, o.c.*, p. 203 (58-60).

210 ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaëum, o.c.*, p. 205 (62-72).

211 *Ibid.*, p. 205 (84)-206 (7).

212 *Ibid.*, p. 207 (73-82).

213 De bezorger van de tekst verwijst hier in een voetnoot naar de *Sermones contra Catharos* van ECKBERT VON SCHÖNAU (+1198). In de aangegeven paragrafen heeft die het nochtans enkel over de weigering van katharen om vlees te eten. (PL 195, 14BC.37A.40B)

En tegelijkertijd beschermt het dagelijkse vragen om niet meer dan wat wij, materieel gezien, voor die dag nodig hebben ons tegen inheligheid en gulzigheid. Op die manier werkt Albertus ook de verwijzing naar het manna uit, waarvan je immers niets voor de volgende dag mocht bewaren (Ex 16,19-20), zonder in te gaan op het beeld van het manna als “brood uit de hemel”, vergelijking die nochtans al in de broodrede wordt uitgewerkt (Joh 6,32; 6,49-50). Alhoewel hij in zijn besluit ondermeer verwijst naar Lc 12,22-24 en Hebr 13,5, waarin benadrukt wordt dat we ons geen zorgen dienen te maken om ons materiële welbevinden, eindigt hij met de uitroep: “Sic ergo *panem nostrum cottidianum*, o 'pater noster qui es in caelis', *da nobis hodie*”²¹⁴.

Het lijkt mij dat Albertus Magnus suggereert dat het gebruik van het woord *supersubstantialis* in deze context vermeden dient te worden, omdat het al te gemakkelijk aanleiding geeft tot ketterse interpretaties. Dat is waarschijnlijk ook de reden waarom hij van meet af aan erop wijst dat het woord dient begrepen te worden als “de substantie ondersteunend”, waarbij hij ook een duidelijke voorkeur voor de vertaling *cottidianum* laat blijken. De drie betekenissen die Augustinus aanbracht, blijven ook bij Albertus Magnus overeind, maar uit alles blijkt dat de eerste betekenis die hij ook aanhaalt, de puur spirituele, waarbij het brood als woord en wijsheid wordt begrepen, zeker niet de enige mag zijn, en die hij wellicht ook niet als de belangrijkste ziet. In hoeverre het kathaarse gedachtegoed dat hij afwijst hier een rol in speelt, is niet zomaar te bepalen. Het valt weliswaar op hoe hij, meteen na zijn aanval op deze “ketter”, nog maar eens benadrukt dat het om materieel voedsel voor ons lichaam is dat we vragen : *Sic igitur dicimus panem esse petendum, intelligentes per panem omnem corporis necessariam sustentationem*²¹⁵.

6. Het noodzakelijke brood bij Thomas van Aquino.

Dat Thomas van Aquino (1225 – 1274) in zijn *In Orationem Dominicam* geen enkele keer het woord *supersubstantialis* gebruikt, mag eigenlijk geen verwondering wekken. Het onderwerp van deze preken is immers het gebed zoals dat tijdens de eredienst uitgesproken wordt. Het is duidelijk dat Thomas sterk is beïnvloed door de visie van Augustinus²¹⁶. Ook hij verbindt aan elke bede een gave van de H. Geest en één van de zaligsprekingen. Net als zijn grote voorbeeld koppelt Thomas de vierde bede aan de *fortitudo* en aan het “gelukkig wie hongeren en dorsten naar gerechtigheid ” (Mt 5,6). Anders dan Augustinus gaat hij echter vooral in op de letterlijke betekenis. Met het “brood” waarom wij vragen, bedoelen wij in de eerste plaats “tijdelijke goederen”, zegt hij. Net door de bede op die manier te formuleren en zorgvuldig te proberen te doorgronden, kunnen wij bovendien vijf grote zonden vermijden: onmatigheid, bedrog of diefstal, overbodige bekommernis, vraatzucht en ondankbaarheid.

Op die manier probeert Thomas ook de belangwekkende vraag die Augustinus zich indertijd stelde te beantwoorden. Waarom zou je immers iets met aandrang vragen, waarvan Jezus zelf gezegd heeft dat we er ons geen zorgen om moeten maken? Het antwoord klinkt als volgt:

Want er zijn mensen die zich vandaag zorgen maken over tijdelijke zaken die pas over een jaar staan te gebeuren. Mensen met deze hebbelijkheid vinden nooit rust. In Mt 6,31 staat echter: *Maak je geen zorgen, en zeg niet: 'wat zullen we eten, of wat zullen we drinken, of wat zullen we aantrekken?'*. Daarom heeft de Heer ons geleerd om te vragen dat ons heden ons dagelijks brood gegeven wordt, dat wil zeggen: de dingen die wij nodig hebben voor dit moment²¹⁷.

214 ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaeum, o.c.*, p. 210 (87)-211 (1).

215 *Ibid.*, p. 207 (94) – 208 (1-2).

216 THOMAS VAN AQUINO, *Over het Onzevader en het Weesgegroot. De Latijnse tekst, ingeleid, vertaald en geannoteerd door Carlo Leget, Zoetermeer, Meinema, 2000, p. 14-18.*

217 *Ibid.*, p. 62.

Aan de spirituele betekenis van het “brood” wijdt de auteur slechts twee korte paragrafen. En het is ook pas hier dat de klassieke verwijzing naar de broodrede opduikt.

We vragen met deze bede dus om het sacramentele brood dat dagelijks in de kerk wordt bereid; opdat het ons gegeven wordt tot heil, zoals wij het ontvangen in het sacrament. In Joh 6,51 zegt de Heer immers: *Ik ben het levende brood dat uit de hemel is neergedaald*; en in 1Kor 11,29 staat: *Wie onwaardig eet en drinkt, eet en drinkt zich een oordeel*²¹⁸.

Het citaat uit het Johannesevangelie krijgt hier een exclusief eucharistische betekenis, waarbij de verwijzing naar de eerste brief aan de Korintiërs een echo lijkt van Augustinus' bekommernis dat we vooral moeten bidden om niet in zonde te vervallen, zodat we waardig blijven de tafel van de Heer te naderen.

Pas hierna komt de “oude” betekenis aan bod: het brood als het Woord van God, met een verwijzing naar Mt 4,4: “Een mens leeft niet van brood alleen, maar van ieder woord dat voortkomt uit de mond van God”. Hier wordt ook het verband gelegd met de “zaligspreking van de honger naar gerechtigheid (Mt 5,6)”. Dit verlangen naar het spirituele, schrijft Thomas, raakt in dit leven nooit verzadigd. Integendeel, het doet ons steeds meer verlangen, een verlangen dat slechts zal verzadigd worden in het andere leven: *Nam postquam spiritualia habis, magis desiderantur; et ex hoc desiderio provenit fames, et ex fame satietas vitae aeternae*²¹⁹. Ondanks de onbetwistbare invloed van Augustinus, zien we dat Thomas van Aquino zijn accenten net andersom legt. Het grootste gedeelte van zijn preek is gewijd aan een goed begrip van het dagelijkse brood als materiële ondersteuning van ons leven hier en nu. Het “levend brood” dat Christus is, wordt enkel sacramenteel begrepen. De “woordelijke” interpretatie grijpt dan weer terug op een citaat van Mattheüs (cf. Dt 8,3) en wordt op geen enkele manier in verband gebracht met de uitspraak van Jezus in de broodrede.

Om te weten te komen hoe Thomas omging met het begrip *panis supersubstantialis*, zouden we kunnen teruggrijpen naar zijn commentaren op Mattheüs, de *Lectura Super Matthaem* en de *Catena Aurea*²²⁰. De gedeelten die in de *Lectura* gewijd zijn aan het zesde hoofdstuk worden echter niet toegeschreven aan Thomas van Aquino, maar aan Petrus de Scala. In de zogenaamde *Catena Aurea* wordt dan weer een verzameling van citaten van kerkvaders gegroepeerd rond de behandelde perikopen. Het gevolg is dat we in geen van beide gevallen rechtstreeks vernemen hoe hij deze term zelf interpreteerde. Toch loont het de moeite om even op beide teksten in te gaan.

Petrus de Scala bevestigt dat de betekenis van *supersubstantialis* is: “boven elke substantie verheven” (*idest super omnes substantias*). Waarna hij er meteen aan toevoegt: “hij (Christus) heeft gezegd dat het om dagelijks brood gaat” (*quotidianum dicit*)²²¹. Deze uitleg wordt gekaderd in een bespreking van de eerste van vier betekenissen, de sacramentele (1), met de toevoegingen die we eerder bij Augustinus lazen, namelijk dat men in oosterse kerken niet dagelijks communiceert en dat we vooral moeten bidden om niet in zonde te vervallen, hier met een verwijzing naar Cyprianus. Het is bij deze duiding dat we citaten uit de broodrede terugvinden (Joh 6,35;52;56). De overige drie betekenissen van het brood zijn: God zelf (2); de Wijsheid (3) en de letterlijke: het brood als voedsel voor het lichaam (4). Betekenissen (2) en (3) vormen blijkbaar samen de spirituele betekenis. Er wordt dus onderscheid gemaakt wordt tussen het Woord van God of de Wijsheid (3) en God zelf (2). De Wijsheid dient, zoals we al eerder zagen, begrepen te worden als het geheel van goddelijke geboden: *Dei praeceptae quae sunt panis sapientiae*, voorschriften die wij nu nog met moeite navolgen, waar dit in het volgend leven vanzelfsprekend zal zijn, want dan wordt het voedsel ons tot een drank. Ook hier blijkt de inspiratie uit het werk van Augustinus voort te komen. De opvallendste interpretatie

218 THOMAS VAN AQUINO, *Over het Onzevader*, o.c., p.63.

219 *Ibid.*, p. 63.

220 SANCTI THOMAS DE AQUINO, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, www.corpusthomisticum.org/cma0609.html [87579] (toegang 02-05-2013) & *Catena Aurea in Matthaem*, www.documentacatholicaomnia.eu

221 Ik raadpleegde voor mijn parafrase de vertaling van Jacques Ménard in www.documentacatholicaomnia.eu

is echter (2): *per panem intelligitur Deus, scilicet ipsa divinitas*, waar het brood gezien wordt als God zelf. De duiding hier is zeer beperkt en bestaat slechts uit twee schriftverwijzingen. Het gaat om Lc 14,15: “Gelukkig al wie zal deelnemen aan de maaltijd in het koninkrijk van God” & Ps 77,25: “Zij aten het brood der engelen” in een strofe waarin het over het *manna* gaat. Deze korte paragraaf wordt afgesloten met de verzekering dat we ook dit *panem supersubstantialem* vandaag dienen te vragen, voor ons huidige leven: *ut scilicet secundum modum praesentis vitae possumus frui*. Hierbij valt op te merken dat het *manna* hier opnieuw begrepen wordt als hemels brood – en dat de bijkomende gedachte dat het om voedsel gaat dat je niet mag bijhouden tot de volgende dag hier is uitgewerkt in de suggestie dat wij nu al leven in het koninkrijk. Of moeten we het “deelnemen aan de maaltijd in het koninkrijk” ook hier zien als een verwijzing naar de eucharistie? Wanneer deze laatste opmerking correct is, wordt het aantal duidingen van het *panem supersubstantialem* ook in deze tekst herleid tot drie, namelijk: I. Eucharistie [een samenvoeging van (1) & (2)]; II Wijsheid [de goddelijke wetten (3)] ; III. Voedsel voor het lichaam [het materiële brood (4)].

In het naslagwerk dat de *Catena Aurea* is, worden de interpretaties op een rijtje gezet. De bespreking start met de argumentatie van Hieronymus in verband met de vertaling die hij voorstelt voor *epiousion* en gaat vooral in op het werk van Chrysostomos en Augustinus, waarbij de eucharistische betekenis sterk benadrukt wordt. Ook de twee andere duidingen komen aan bod: het brood als woord of wet van God en het materiële voedsel voor het lichaam, waarbij geen nieuwe elementen of betekenissen opduiken. De laatste zin die aan de vierde bede wordt gewijd bevat nochtans wel een opvallend detail: een verwijzing naar het apocriefe, niet overgeleverde *Evangelie volgens de Hebreëën*, waarin het woord *mohar* zou voorkomen. Dit woord, zegt Hiëronymus, betekent “morgen”. Volgens deze versie bidden wij dus: *panem nostrum crastinum, idest futurum, da nobis hodie*²²².

222 SANCTI THOMAS DE AQUINO, *Catena Aurea in Matthaeum*, Lectio 6 [laatste verwijzing].